نوربرت إلياس

صياد الأساطير

❖ نشـوء الـدول والأمـم
❖ الـدولـة واليـوتـوبيـا
❖ الانفعالات والعواطف الإنسانية
❖ العمليـات الاجتماعيـة
❖ الأهـل والأطفـال والتمـدن

ترجمة : د. هاني صالح

دار الحوار

صياد الأساطير

الكتاب: صياد الأساطير
المؤلف: نوربرت إلياس
المترجم: هاني صالح
الطبعة الأولى: 2/ 2013
حقوق الطبع محفوظة© دار الحوار للنشر والتوزيع

هذه ترجمة عن الألمانية لنصوص مختارة من تأليف نوربرت إلياس:

Texte von Norbert Elias
Ausgewählt und eingeleitet von
Hermann Korte

Norbert Elias; Gesammelte Schriften, 19 Bände, Suhrkamp Verlag,
seit 2007

Ins Arabische übertragen von: Hani Saleh

ISBN: 978 – 9933 – 477 – 54 -7

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

دار الحوار للنشر والتوزيع www.daralhiwar.com
ص. ب 1018 اللاذقية، سورية، هاتف وفاكس: 339 422 41 963+

البريد الإلكتروني daralhiwar@gmail.com
info@daralhiwar.com



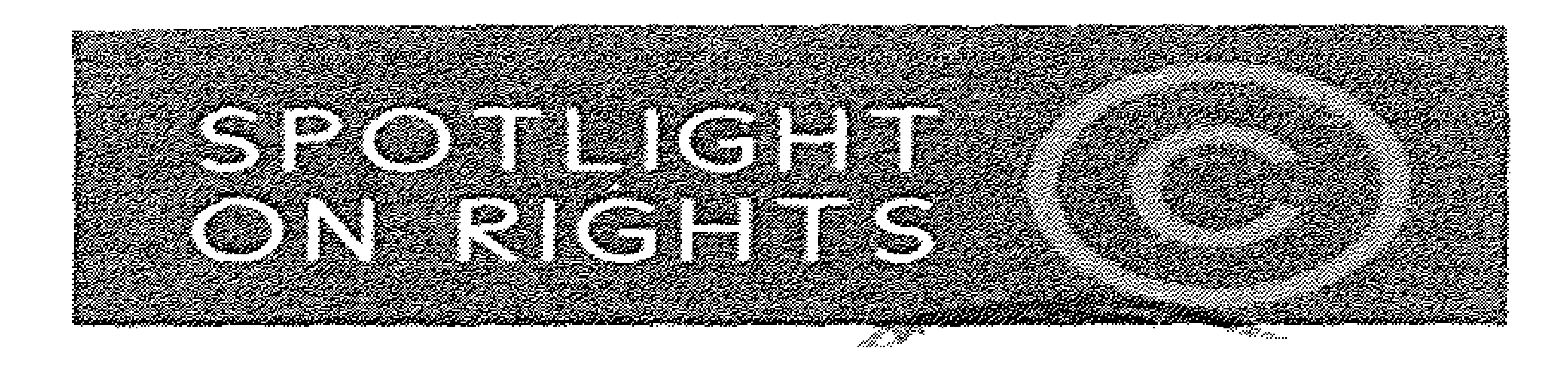
نوربرت إلياس

صياد الأساطير

نصوص: نوربرت إلياس

اختيار وتقديم: هرمان كورتِه

ترجمة: هاني صالح



تم إصدار هذا الكتاب بدعم من برنامج "أضواء على حقوق النشر" في أبو ظبي

this edition has been produced with a subsidy by the Spotlight on Rights programme in Abu Dhabi

دار الحوار

تمهيد

بقلم هرمان كورته

في سنة 1997 طلبت الجمعية الدولية الاجتماعية (ج د ج) إلى كل أعضائها تسمية الكتاب الصادر في القرن العشرين والذي كان له أكبر التأثير لديهم، وكانت النتيجة قائمةً من عشرة كتب كان على رأسها العمل الكبير الذي وضعه ماكس فيبر "الاقتصاد والمجتمع". لم يكن هذا مفاجئاً ولكن ما لفت الأنظار أن كتاب نوربرت إلياس "حول عملية المدنية" حصل على المرتبة السابعة متقدماً بذلك على كتّاب مشهورين مثل يورغِن هابرماس وتالكوت بارسونز وإرفينغ غوفمان. وتجلّت هذه المفاجأة أيضاً في كون هذا الكتاب قد وُضع بين ستي 1935 و 1937 في إنكلترا، ومع ذلك فلم يحظَ بالاهتمام الواسع إلا في العقدين الأخيرين من القرن الماضي. لقد انتظر المؤلف سنوات طويلة ولكنه لم يفقد الثقة بأن أسلوبه في الدراسات الاجتماعية سيثبت وجوده أمام الأسس الأخرى في دراسة علم الاجتماع. لذلك فإنه كان سيُسرّ بهذه المرتبة التي حظي بها كتابه، ولكن القدر لم يسعفه، ولو قيّضت له الحياة حتى يدرك ذلك لكان بلغ من العمرِ عِتيًا وتجاوز المئة عام.

وُلد نوربرت إلياس في 23 حزيران / يونيو سنة 1897 في مدينة بريسلاو في شرق الإمبراطورية الألمانية، وقد بقيت هذه المدينة ألمانية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وهي الآن تابعة لبولونيا وتُدعى فروسلاف. كان الولدَ الوحيد لأبوين يهوديين حِرْفيّين. نشأ في جوّ مريح ودرس في ثانوية العلوم الإنسانية وحصل على الشهادة السنوية في صيف 1915، وكان هذا آخر عهده بالطفولة الرغيدة والشباب السعيد.

ابتدأت الحرب العالمية الأولى في شهر آب من عام 1914 وسرعان ما التحق الفتى هرمان طوعاً بالخدمة العسكرية بعد أن حاز على الشهادة الثانوية في العام التالي، وكان شأنه في ذلك شأن كل زملائه في الدراسة، فلم يكن لهم بدّ من الالتحاق بالجيوش المحاربة. وعندما سرّح من الجيش بعد الهزيمة الألمانية عام 1919، كان قد تغيّر. فقد أصبح ذلك الشاب الذي كان يحيا بنعيم حتى بداية الحرب، شخصاً آخر نتيجة ما شاهده في تلك الحرب، وبتأثير من تلك الإصابة البالغة التي حاقت به. ولكن لم يكن العنف والقتل هما اللذان تركا الأثر الكبير في نفسه، وإنما كان لخبراته في العيش والتعايش مع الآخرين الذين يؤذون بعضهم بعضاً دون جدوى، بالغ التأثير في نفسه منذ بداية حياته العملية الطويلة. كانت "علاقة الفرد بالمجتمع" الموضوع الذي شغله منذ أيام الحرب العالمية الأولى: لماذا أرى نفسي مضطراً لأن أحيا بظروف محددة مغايراً لأقراني ومختلفاً عن أبوَيّ وأسلافي؟

درس إلياس بعد ذلك بضعة فصول دراسية في كلية للطب، ولكنه سرعان ما انتقل إلى دراسة الفلسفة وحصل على شهادة الدكتوراه في سنة 1924. وفي سنة 1925 انتقل إلى جامعة هايدلبرغ وتفرغ لأبحاثه في علم الاجتماع. وهناك التقى بعالم الآجتماع كارل مانهايم (1893 ـ 1947) وأصبح مساعداً له منذ سنة 1930 في جامعة فرانكفورت. وفي شهر كانون الثاني/يناير من عام 1933 قدم دراسته التي أهلته ليصبح أستاذاً جامعياً وكانت تحت عنوان:

"الإنسان المخملي" والتي لم تنشر إلا عام 1969 تحت عنوان: "المجتمع المخملي"[1]. وبعد تسلم الاجتماعيين القوميين (النازيين) للحكم في ألمانيا في 30 كانون الثاني/يناير 1933 اضطر إلياس، مثل الكثيرين من أصدقائه المثقفين واليهود، للهرب إلى خارج البلاد خوفاً من إرهاب النازيين. وقد انتقل في البداية إلى باريس ومن ثم غادرها إلى إنكلترا في خريف عام 1935. وكان ذلك بمثابة نهاية مؤقتة لمسيرته الأكاديمية.

لكن إلياس سعى بعد ذلك وأمِل بالوصول إلى خاتمة سعيدة، فقد قدمت له جمعية للمهاجرين مساعدة مالية دراسية تمكن من خلالها أن يجلس في قاعة المطالعة في المكتبة البريطانية العريقة - وهي ذات القاعة التي كتب فيها كارل ماركس عمله الشهير "رأس المال" - ويؤلف عمله الكبير الذي وضعه في مجلدين بعنوان: "حول عملية الحضارة: دراسات حول منشأ المفاهيم الاجتماعية والنفسية"[2]. لم يقم إلياس في هذا الكتاب إلا بما قام به زملاؤه الأقدمون واللاحقون، فقد حاول أن يوضح أسباب بعض التغيرات الاجتماعية المحددة التي طرأت على المجتمعات الأوروبية، وهل كان ذلك مجرد صدفة أو نتيجة لهيكلية مبدئية أمكن تعميمها. تعرّف إلياس منذ وجوده في هايدلبرغ على مواضيع الدراسات الاجتماعية وعرف وسائطها ومصادرها. وقد تمكن بعد ذلك من أن يتوصل إلى أمور جديدة ويؤسس لنفسه موضعاً مميزاً. كما كان استخدامه للوسائط التجريبية كآداب المائدة وقواعد السلوك أمراً لافتاً للنظر في بداية قراءة أعماله فقط، فهو قادر على تناول تطورات مواضيع وقواعد مختلفة وعلى تبيان وتوضيح الأسباب الاجتماعية خلف ذلك.

كانت عملية الحضارة التي وصفها إلياس مرتبطة بشكل وثيق مع عملية نشوء الدُول. كانت عملية استغرقت عدة قرون انتقل فيها فرسان العهود السابقة إلى رجال في البلاط، وتحولت الأرستقراطية التي كان المحاربون

يشكلون عمادها إلى طبقة نبلاء البلاط، مع أنّ هذه العملية لم تكن قد تمت بشكل متناسق ولا بشكل متساوٍ أو في آن واحد في كل المناطق.

كان للارتباط المتزايد للعلاقات بين الناس بهذه العمليات نتيجتان: أولاهما تغيّر الضوابط الغرائزية والحياة الانفعالية العاطفية، وثانيتهما كانت نشوء تبعية الأكثرية للأقلية حتى أصبحت تبعية لحاكم فرد أخذ السلطة حصراً بيده ما أدى إلى نشوء تماسك جماعي بين التابعين أو المحكومين، كما أدّى ذلك أيضاً، عند امتداد رقعة البلاد، إلى عدم تمكن الحاكم الفرد من بسط سلطته إلا بمعونة أولئك التابعين. كما لا يكفي أخذ تطورات الظروف الاقتصادية فقط بعين الاعتبار، بل لا بد من مراعاة الغرائز والدوافع البشرية الناجمة عن الفروق والتوترات بين الدول والشعوب على اختلاف أعراقهم ومفاهيمهم.

يوضح إلياس في دراسته التجريبية والنظرية ويجدد التأكيد بأن المجالات الحاسمة في التعايش بين الناس كالنزاع مع الطبيعة وسيطرة بعض الناس على آخرين وضبط النفس والرقابة الذاتية وأشكال نشوء المعرفة وتطورها وتبادلها، هي كلها مجالات وثيقة الارتباط وعميقة التأثير المتبادل. ولكل من هذه المجالات تأثير يمكن أن ندعوه سيطرة نسبية على ما عداه، إلا أنه لا يمكن عزل مجال منها أو أن يبقى مسيطراً على الدوام. والدليل على التغيرات في السلوك والعوامل العاطفية على مدى طويل ليس إلا وجهاً أو توجهاً في مسيرة تطور المجتمعات نحو المزيد من التعقيد. ولكن التشابكات التي تطرأ على المنشأ الاجتماعي والنفسي والاحتكارات وبناء الدولة والمدنية، هي التي تسمح مع الوقت بتفهّم كافٍ وافٍ وملائمٍ للنواحي الحياتية المختلفة، وتؤدي أيضاً إلى فهم أفضل لتطور المجتمعات الإنسانية.

لقد لقي كتاب "حول عملية الحضارة" قبولاً واسعاً خارج ألمانيا بين عامي 1937 و 1939، كما كان هناك قبول واسع له في أجواء جامعة لندن وفي

الأجواء الأدبية الإنكليزية. وأدى ذلك إلى نشوء صلات قوية بين إلياس ومدرسة لندن الاقتصادية (م ل ق) ودفعه ذلك، بالإضافة إلى اجتهاده والعلاقات المميزة التي استطاع بناءها، إلى الأمل بأن يخطو خطوات ثابتة نحو التدريس في جامعة إنكليزية. كما أنه لم يكن قد فقد الأمل حتى ذلك الوقت بأنه سيعود إلى بلاده في المستقبل القريب وأنه سيدرّس في جامعة ألمانية.

لكن الحرب العالمية الثانية عاجلته في الأول من أيلول/سبتمبر 1939. ولما هدد خطر الغزو الألماني إنكلترا في ربيع 1940، أدّى به حظه العاثر، شأنه شأن الآخرين الذين كانوا في أعمار مناسبة للخدمة العسكرية في ألمانيا واستطاعوا الفرار إلى إنكلترا الآمنة، إلى معسكرات الاعتقال بين عشية وضحاها. وكان ذلك نهاية آماله بمسيرة تدريسية جامعية في بريطانيا. ولكن أصدقاءه من (م ل ق) استطاعوا أن ينقذوه من المعتقل بعد ثمانية أشهر.

إلاّ أنّ ظلمة المهجر الكئيبة غيّبته في خضمّها. لقد كانت صدمة الاعتقال قاسية مما جعله غير قادر على العمل. ولكن السنوات الطويلة من المنفى لم تستطع أن تضع نهاية للعالم إلياس، وكان ذلك، بالإضافة إلى إنجازاته الثقافية والعلمية، أروع ما ميّز مسيرة حياته. لم يكن في إنكلترا لوقت طويل ما يدل على عودته إلى حياة مزدهرة كان يحلم بها، ولم تستطع الأعمال القليلة التي قام بها حول تربية الشباب في ضواحي لندن، ودراساته حول معوقات العمل نتيجة للأوضاع المزرية بعد الحرب، ولا المهمة الصغيرة التي أُسندت إليه في جامعة لايسيستر اعتباراً من سنة 1954، ولا عدم تفهّم الكثير من زملائه الإنكليز لعالِم مجدِّد، حتى ولا كرسي التدريس الجامعي الذي أُعطي له في غانا الإفريقية بين عامي 1962 و 1964، لم يكن ذلك كله مرضياً لطموحه ولا نافعاً له.

لكنّ إلياس، ابن الثمانية والستين عاماً، دُعي أخيراً في سنة 1965 إلى أن يكون أستاذاً ضيفاً في جامعة مونستر بألمانيا. وهكذا كانت بداية تفهّم بطيء

في ألمانيا الغربية وفرنسا لعملية ابتدأت في هولندا بجهود يوهان غودسبلوم في خمسينات القرن العشرين، وقد تناولت الصحف الكبرى بالمديح والتقدير الطبعة الجديدة لـ "عملية تطور الحضارة" سنة 1969، ولكن إلياس وعمله الكبير بقيا مثالاً خفياً بين العلماء والمختصين. وأخيراً كانت الانطلاقة مع طبعة بحجم متوسط أخرجتها دار نشر زوركامب سنة 1976 وحققت رواجاً كبيراً. وفي خريف 1977 حاز نوربرت إلياس على جائزة تيودور و. أدورنو لمدينة فرانكفورت. وقد تبع هذا الاحتفال الذي أقيم في كنيسة بولس - هذا المكان الشهير الذي اجتمع فيه البرلمان الألماني الأول سنة 1848 - تكريمات ودعوات عديدة. وهكذا، وبعد أربعين عاماً من التأخير، استطاع إلياس بعمله الكبير هذا أن يجد التجاوب المناسب الذي لم ينقطع عن توقعه وانتظاره حتى في أحلك أيام حياته.

وقد عمل إلياس، الذي كان قد بلغ من العمر ثمانين عاماً آنذاك، لثلاثة عشر سنة أخرى وحتى وفاته في أمستردام في الأول من آب / أغسطس 1990، بلا كلل ولا ملل على تطوير علم الاجتماع ونشره، هذا العلم الذي كان له علم حياته، وهذا ما تبينه قائمة منشوراته على أكمل وجه. وقد ألّف بعد عام 1977 ما يقرب من نصف مؤلفاته ناهيك عن محاضراته العديدة. وتعود إلى ذلك العصر أربعة من النصوص المختلرة في هذا الكتاب.

الهوامش

(1) • نوربرت إلياس: المجتمع المخملي. أبحاث في المجتمع الملكي والأرستقراطية المخملية. مع تمهيد: علم الاجتماع وعلم التاريخ. نويْفيد / برلين 1969 (دراسات اجتماعية، مجلد 2). المترجم: الترجمة الحرفية هي رجل البلاط ومجتمع البلاط أو المجتمع البورجوازي.

(2) • حول عملية الحضارة: دراسات حول منشأ المفاهيم الاجتماعية والنفسية. مجلدان (المجلد 1: تحولات السلوك في الطبقات العليا في الغرب؛ المجلد 2: تحولات المجتمع. مشروع نظرية الحضارة). بازل 1939 (المجلد 3آ و3ب من سلسلة الكتب الاجتماعية.)

إشارات

1. معطيات بيبلوغرافية حول النصوص المختارة:

يذكر مكان النشر للمرة الأولى وزمانه فقط بالنسبة للنصوص المختارة، لأن دار نشر زوركامب أصدرت في عام 2007 طبعة تضم 19 مجلداً تحت عنوان "الأعمال الكاملة" (أ ك)، كما يذكر المجلد الذي ورد فيه النص مع رقم الصفحة.

1- Der Soziologe als Mythenjäger (عالم الاجتماع صياد للأساطير). في: ما هو علم الاجتماع؟ ميونيخ 1970 أ ك، مجلد 5، ص. 62-.91

2- Processes of State formation and Nation Building (عملية بناء الدول والأمم). في: Transactions of the Seventh World Congress of Sociology, Varna, Sept. 14-19, 1970, Vol. III. Sofia: International Sociological Association 1972, P. 274-305 أ ك، مجلد 14، ص. 331-352.

3- Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse. (في أسس نظرية العمليات الاجتماعية). في: Zeitschrift für Soziologie (مجلة علم الاجتماع)، السنة السادسة، شتوتغارت 1970، ص. 127-149. أ ك مجلد 15، ص. 7-44.

4- Die Zivilisierung der Eltern (تمكين الآباء من التمدّن)، في: بوركهارت، ل. (ناشر): Und Wie wohnst du? (وكيف تقيم؟)، برلين 1980، ص. 11-28، أ ك مجلد 15، ص. 7-44.

5- Über Menschen und ihre Emotionen. Ein Beitrag zur Evolution der Gesellschaft (حول الناس وانفعالاتهم. مساهمة حول تطور المجتمعات)، في: مجلة السيميوتيك، السنة 12، الجزء 2، شتوتغارت 1985، ص. 93-114، أ ك مجلد 16، ص. 351-.384

6- نقد لأفكار توماس موروس عن الدولة. مع اعتبارات حول تحديد مفهوم اليوتوبيا. في: فوسكامب، ف. (ناشر): أبحاث في اليوتوبيا. دراسات مقارنة حول اليوتوبيا العصرية، المجلد 2، شتوتغارت 1982، ص. 101-150. أ ك المجلد 14، ص. 118-198.

2. دراسات مختارة لـ نوربرت إلياس، والتي لم يسبق ذكرها.

أ. الرسميـون والمعتـزلـون. في: أ ك مجلد 4، الطبعة الأولى بالاشتراك مع: جون ل. سكوتسون: The Established and the Outsider. A sociological Enquiry into Community Problems. London 1967.

ب. حول عزلة المحتضرين في عصرنا. Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. فرانكفورت 1982، أ ك المجلد 6.

ت. مجتمع الأفراد. Die Gesellschaft der Individuen الناشر: ميخائيل شروتر. فرانكفورت 1987. أ ك، مجلد 10.

ث. دراسـات حـول الألـمـان. صـراعـاتٌ وتطـورٌ فـي السـلـوك فـي القـرنـيـن التـاسـع عشـر والعشـريـن. Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert الناشر: ميخائيل شروتر. فرانكفورت 1989، أ ك مجلد 13.

جـ موتسارت. اجتماعيات عبقري. Mozart. Die soziologie eines Genies الناشر: ميخائيل شروتر. فرانكفورت 1991.

3. الناشـر:

هرمان كورتِه من مواليد 1937 وكان أستاذاً لعلم الاجتماع في جامعتَي بوخوم وهامبورغ بين عامي 1993 و 2000. كما أنه رئيس لجمعية نوربرت إلياس الخيرية في أمستردام منذ سنة 1983. وقد أصدر سنة 1987 عمله البيوغرافي "حول نوربرت إلياس - نشأة عالم في شؤون الإنسان". الطبعة الثانية 1997. وهـرمان كورته عضو في مركز P.E.N. في ألمانيا.

الفصل الأول

عالم الاجتماع صياد الأساطير

هذا النص هو الفصل الثاني من كتاب "ما هو علم الاجتماع؟" الصادر سنة *1970*، ويبين إلياس في هذا الفصل الثاني أنّ علماً قائماً بذاته ضروري لدراسة تطور المجتمعات الكبيرة والصغيرة ودراسة هيكلياتها وطرائق مهامها وأعمالها. فعلم الاجتماع، حسب رأيه، يتميز عن باقي العلوم الفيزيائية والكيميائية والحيوية (البيولوجية) وكذلك عن الاقتصاد والتاريخ. صحيح أن كل هذه العلوم تبحث في مسائل تهم الإنسان والإنسانية إلا أن علم الاجتماع يتميز عنها وهو مستقل بذاته إذا كان الأمر يتعلق بالكشف عن الأساطير التي حيكت حول تعايش المجموعات البشرية.

ويهتم إلياس في هذا المجال، بالتطورات والعمليات طويلة المدى التي قادت إلى الظروف المجتمعية الحالية والتي أوصلتنا إلى هذا المستوى من المعرفة الاجتماعية. ويصنف في نهاية هذا الفصل أربع عمليات تحوّل طويلة المدى لم تفقد شيئاً من واقعيتها.

يتعرض علم الاجتماع في عصرنا الحاضر إلى خطر التوزع والتقسيم في علوم اجتماعية متعددة، من علم الاجتماع الأسري إلى علم اجتماع المؤسسة الصناعية، ومن علم اجتماع المعرفة إلى علم اجتماع التحول الاجتماعي، وكذلك من علم اجتماع الجريمة إلى علم اجتماع الأدب والفنون، ومن علم اجتماع الرياضة إلى علم اجتماع اللغة. وسوف لن يمر وقت طويل حتى يصبح هناك حقاً باحثون اختصاصيون في كل من هذه المجالات، وسيعملون على وضع مصطلحاتهم العلمية ونظرياتهم وطرائقهم البحثية الخاصة التي ستكون غير واضحة المعالم لغير الاختصاصيين. وبذلك يتم الوصول إلى الغاية المثالية لحرفية رفيعة لتكون السلطة المطلقة لمجال علمي حديث قد أخذت

دورها الفعّال. لقد وضعت أسس هذه القلعة الحصينة ويتم العمل الآن على إقامة جسور التواصل. والحقيقة أن هذه العملية تتكرر من جديد في تطور العلوم الإنسانية في عصرنا كعلم النفس والتاريخ والإثنولوجيا (علم الشعوب أو علم الأعراق البشرية) والاقتصاد والعلوم السياسية والاجتماعية، على سبيل المثال لا الحصر.

عندما نحاول أن نوضح ماهية علم الاجتماع، فإننا لا نستطيع أن نتغاضى عن الإشارة إلى هذه العملية، لأنها لا تزال معتبرة كعملية بديهية واضحة بذاتها. إنّ التخصص المتنامي للأبحاث في مجالات العلوم الإنسانية عامة وفي علم الاجتماع بشكل خاص، أصبح توجهاً حتمياً لا يمكن النكوص عنه. كما لا نبتعد عن هذا الأسلوب بشكل وافٍ حتى نتمكن من وضع المشاكل الناشئة عن التنامي المتزايد لتعميق الاختصاصات العلمية، في شكل يسمح بإجراء الدراسات والأبحاث العلمية الممنهجة.

هذه الإمكانية هي بالذات ما حاول (كونت) الإشارة إليه في دراساته. ولا بد في الحقيقة من التسليم بأن العمل في مشاكل من هذا النوع يحتاج إلى نموذج جديد من الباحثين والاختصاصيين العلميين الذين لهم خبرات عميقة في مجال البحث في العمليات المجتمعية طويلة المدى، كالتمييز المتنامي في الأعمال العلمية ودوافعها الاجتماعية. ويبدو جليّاً أنّ هناك مجموعة من العوامل المجتمعية التي تعيق تطور الدراسات العلمية في العلوم المختلفة، كما أشار (كونت) في ملاحظاته. ونحن اليوم، بفضل التخصص المتزايد في المجالات العلمية على شكل عملية "متوحشة" ليست قابلة للتفسير أو السيطرة عليها، متقدمون بمراحل كبيرة عن أيام (كونت)، كما أننا في وضع أفضل يمكّننا من رؤية وإدراك حجم المشاكل التي تتوضع في "الطابق الثاني" من الأبحاث العلمية في هذه العلوم الاختصاصية، ويجعلنا قادرين على رؤية الفروق بينها وبين الجهود الفلسفية ما قبل العلمية حول علمٍ ما.

تهدف الدراسات الفلسفية للعلوم ضمنياً - وأحياناً بشكل واضح - إلى إيضاح وتحديد أسلوب تطور العلم اعتماداً على مجموعة من المبادئ المزعومة. وترتبط هذه المبادئ بشكل وثيق مع التصورات المستقاة من المعتقدات الدينية، والتي تفيد بوجوب أن تكون مهمة العمل العلمي هي الوصول إلى أحكام أبدية الأثر والمفعول، أو الإعلان عن حقائق مطلقة. وهذه، كما يقال، صورة مثالية تُلصق بالعلوم كعقيدة مسبقة الوضع، أو كمسلّمة أخلاقية بناء على تقاليد دينية وفلسفية بعيدة الغور، دون أن يكون المرء قادراً على اختبار مدى توافق العمل العلمي والدراسات التجريبية مع هذه الفرضيات العقيدية. وعلى سبيل المثال فقد اعتقد جون ستيوارت ميل (1806-1873) على سبيل المثال، أنّ السلوك الاستقرائي وُجد لدى رتبة الرئيسات (في تصنيف الكائنات الحية) قبل وجود السلوك الاستدلالي، أي إنّ فصائل هذه الرتبة انتقلت من التفكير "من الخاص إلى العام" إلى "التفكير من العام إلى الخاص" في مراحل تطورها. وفي عصرنا الحاضر يميل كثير من الفلاسفة وعلى رأسهم كارل بوبر، إلى الاعتقاد أنّ الاستدلال أقوى من الاستقراء لدى الرئيسات. إلا أنّ هذا كله ليس إلاّ طرحاً لمسائل لا قيمة، لها إلا إذا كنا ننطلق دائماً من مرتكزات افتراضية، اللهم إلا إذا كانت نظرية المعرفة تتطلب تحديد سلوك المرء حتى يمكن إعطاء سلوكه صفة العِلمية. ولكن نظرية المعرفة الفلسفية هذه تستند إلى طرح خاطئ للموضوع.

إذا أردنا أن نعبر بأسلوب نظري معرفي دقيق عن المعايير الحقيقية لتقييم جهود الفرد ضمن جيل من العلماء، فإننا نستطيع القول إن هذا المعيار هو مدى تقدم المعرفة العلمية. وقد كان لمصطلح "التقدم" هذا ـ كمفهومٍ أساسي للقناعة بأن التصميم المجتمعي الشامل الهادف لا بد منه لتحسين الظروف الحياتية ـ أتباعٌ كثيرون في طبقة النبلاء المثقفين في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا أن هذا المصطلح لم يحافظ على أهميته بهذا القدر

لدى اللاحقين من سلالات هذه الطبقة المثقفة، بل وأصبح أيضاً ذا سمعة سيئة. وفي الحقيقة فإن هذا المصطلح لا فائدة منه كمعيار للتطور المجتمعي الشامل أو كتعبير عن قناعة عقيدية، إلا أنه يصيب كبد الحقيقة كمقياس يضعه العلماء لتقييم نتائج دراساتهم. إنه ليس من اليسير التأكيد على أنّ نظرية آينشتاين النسبية أو اكتشاف جرثومة الكوليرا أو تطوير نماذج ثلاثية الأبعاد لتمثيل الأَنْوِيَة في الجزيئات الكبيرة، ستبقى "حقائق أبدية" أو أنّ فاعليتها وصلاحيتها ستستمران على مدى العصور. تشتمل هذه المفاهيم التقليدية على مثل أعلى ضمني يحتاج بدوره إلى تعليل وتبيان، فهي في النهاية ذات طبيعة سارة ومريحة. إنه بالتأكيد لمّا يبعث السرور أن تجد في كل هذه الأمور الزائلة ما يبعث على المسرة، فالتصورات السارة والمريحة لنفس المرء لها مكانتها الخاصة في الحياة الإنسانية. ولكن نظرية المعرفة ليست المكان المناسب لها. وحينما يقول المرء فعلاً، بحجة تعريف العلم، إن العلم هو ما يتناسب مع مثله العليا أو رغباته بما يريد أن يكون أو أن يعمل، فإنه يخدع بذلك نفسه والآخرين. إنّ الكلام عن نظرية علمية دون أن يجهد المرء نفسه بالإدراك النظري لما تبيّنه وتحقّقه الدراسات العلمية لهذه العلوم، هو مما يدخل في باب سوء الاستخدام الصريح.

عندما يقوم المرء بذلك فإنه سيرى أولاً أن العلوم ستنشأ وتتطور في بعض المجتمعات المعينة من خلال صراع مع أنظمة فكرية غير مثبتة وسابقة للعهود العلمية التي تتبناها بشكل بديهي مجموعات أخرى كثيرة. إن المجموعات التي تفكر بشكل علمي هي مبدئياً مجموعات تنتقد أو ترفض التصورات السائدة في مجتمعاتها حتى ولو كانت تستند إلى أسس سلطوية، لأنها ترى أن هذه التصورات السائدة لا تتطابق مع الحقائق التي تلحظها هذه المجموعات في دراساتها العلمية الإفرادية المنهجية. بتعبير آخر يمكن القول إنّ العلماء صيادو أساطير، فهم يجهدون للتعويض بملاحظاتهم الواقعية

عن الصور غير المحققة وعن غيرها من الأساطير والتصورات العقيدية والتأملات الميتافيزيقية، بنظريات تثبتها التجارب والوقائع، أي بنماذج من العلاقات التي يمكن اختبارها وتحقيقها وتصحيحها بالملاحظات التجريبية الواقعية. ولو لم يكن صيد الأساطير هذا والذي هو كشف وتعرية لتصورات أسطورية شاملة، ذا أسس واقعية، فإنه يبقى دائماً من مهام العلوم، وسواء كان ذلك ضمن أو خارج مجموعة من العلماء الاختصاصيين، فغالباً ما تتحول النظريات العلمية إلى أنظمة عقيدية، يمكن توسيعها أو استخدامها بطريقة لا يمكن معها تبرير هذه الأنظمة بالملاحظة الواقعية المعتمدة على النظريات.

إلا أنّ مقياس جودة نتائج الأبحاث العلمية، سواء كانت على المستوى التجريبي أم النظري أو على كليهما معاً، هو تقدم يتمثل بقياس هذه النتائج البحثية على المستوى العلمي القائم في المجتمع المعني. ولهذا التقدم أوجه عديدة إذ يمكن أن يظهر على شكل ازدياد في المخزون العلمي نتيجة هذه الدراسات، ويمكن أن يظهر أيضاً بقدرته على إعطاء علم ناهض لم يتمكن بعد من الوقوف على قدميه، مزيداً من اليقين والطمأنينة. كذلك قد يبدو هذا التقدم على شكل مقاربة ومقارنة لنتائج لم تكن علاقاتها المتبادلة قد توضحت قبل ذلك، أو أنها تمثل نموذجاً يمكّن من المقارنة بين نظريات سابقة تشمل مجالاً أوسع من الوقائع والملاحظات. كما أن هذا التقدم قد يتجلى بكل بساطة في مقاربة النظري والتجريبي من بعضهما. والحاسم في كل هذه الحالات أن المعايير الرئيسية في كل النظريات الفلسفية التقليدية مثل "حقيقي" و "غير حقيقي" أو "صحيح" و "خاطئ" ستنزاح من مركز النظريات العلمية إلى محيطها. ومن الطبيعي أن هناك أيضاً إمكانية البرهان على أنّ بعض النتائج الدراسية غير صحيحة على الإطلاق. أما المقياس الأساسي في العلوم المتطورة فهو نسبة نتائج البحث الحديثة إلى النتائج البحثية المتوفرة سابقاً، وليس عن طريق المقارنة والكشف عن تعبيرين مختلفين كأنْ نقول

هذا "صحيح" وذاك "خطأ"، وإنما بالإشارة المباشرة إلى ما بينهما عن طريق دينامية العمليات العلمية التي يسمح مجراها بالمعرفة النظرية التجريبية وهل هي أكبر أم أصح أم أكثر توافقاً وتناسباً.

تقف في مركز أية نظرية معرفية اجتماعية لا تتجه نحو المطالبة بالمثاليات العلمية، وإنما تتوجه نحو الدراسة البحثية للعلوم على أنها عمليات اجتماعية قابلة للملاحظة، طبيعة العمليات المعرفية التي تستحضر في سيرورتها، مجموعاتٌ بشرية منظمة تكون قليلة في البداية ثم تتزايد وتقوى، مجالَ المعرفة والتفكير البشري في توافق متزايد مع مجال يتزايد شمولية من الوقائع القابلة للملاحظة.

وهكذا وبإدراك هذه الوظيفة يبتعد المرء عن الاستبدادية الفلسفية، وكذلك عن النسبية الاجتماعية التي لا تزال مسيطرة حتى أيامنا هذه. وبذلك يخرج المرء من تلك الدائرة الضيقة التي يكون فيها المطلوب إثباته متضمناً في الفرضيات موضوع البحث، هذه الدائرة التي ترغم المرء باستمرار على الوقوع في حبائل النسبية الاجتماعية بمجرد تخلصه من الاستبدادية الفلسفية.

فمن ناحية نجد النظرية المعرفية الفلسفية التي تعتبر المعرفةَ العلميةَ أمراً بديهياً، وهي لا تهتم بكيفية وسببية التحصيل العلمي إذا كان بدءاً من الجهود السابقة ما قبل العلمية أو كان يختلف أو يتباين معها المرة تلو الأخرى. ففي طرح المسائل الفلسفية التي لا يوجد فيها سوى البدائل الساكنة، تكون الأشكال والنتائج المعرفية ما قبل العلمية أو اللاعلمية "خاطئة" أو "غير واقعية"، أما العلمية منها فتكون "صحيحة" أو "واقعية". وبناء على هذا الأسلوب في طرح المشاكل الفلسفية فليس للفلسفة كعلمٍ أية أدوات عمل تمكّن من وضع إشكالية العمليات العلمية في مركز الدراسات النظرية العلمية. أما العملية التي يكون في مسارها نسبياً جهود بحثية غير متمايزة، كما نقابلها في دراسات الماضي البعيد، وتتحول بشكل تدريجي

متزايد إلى عملية بحثية أكثر تمايزاً واختصاصاً، فتكون خارج نطاق شمولية الدراسات النظرية آنفة الذكر. ولا نزال حتى اليوم نتكلم عن العلم وعن الطرائق العلمية، في نطاق النظريات العلمية، وكأنه لا يوجد سوى علم واحد وطريقة علمية واحدة، وليس هذا إلاّ تصوراً وهمياً باطلاً تماماً كما التصورات القديمة بوجود دواء واحد لكل الأدواء.

أما على الجانب الآخر فهناك النظرة العلمية الاجتماعية التي تتناول حصراً البُنى التفكيرية ما قبل العلمية ومدى ارتباطها بشؤون المجتمعات. وكما تتناول النظرية العلمية الفلسفية لطروحاتها، بشكل يكاد يكون حصرياً، المعارفَ العلمية والعلاقات الطبيعية كنموذج دراسي، فإن النظرية العلمية الاجتماعية تتناول أيضاً بما يشبه الحصر، تصوراتِها عن المجتمعات معتمدة على الإيديولوجيات الاجتماعية والسياسية، دون أن تطرح سؤالاً حول كيفية وجود معارف غير إيديولوجية وعلمية حول العلاقات الطبيعية والمجتمعية وظروف هذه المعارف واحتمال وجودها، وبمعنى آخر، دون أن يتضح للباحث ولغيره فيما إذا كانت النظريات الاجتماعية تختلف عن الإيديولوجيات المجتمعية. ولا يزال علم الاجتماع حتى الآن يتجنب تماماً، كالنظرية المعرفية الفلسفية، أن يبحث في الظروف والشروط التي تحولت فيها الأساطير أو الإيديولوجيات قبل العلمية إلى نظريات علمية، سواء كان ذلك من ناحية الطبيعة أو المجتمع.

إنّ النظرية العلمية الاجتماعية التي ظهرت أولى بداياتها عند "كونت" والتي أخذت ملامحها تتبلور الآن بوضوح ولو ببطء، هي التي تزج الآن هذه المعضلات في مركز الاهتمام. وهنا يجد المرء نفسه أمام السؤال حول الشروط المجتمعية وحول المرافق المجتمعية التي ساعدت وجعلت من الممكن وضع أسس المعرفة والتفكير البشريين في المجتمعات التي كوّنتها البشرية، في نطاق يتجاوب بشكل جيد ومستمر مع الوقائع الحقيقية القائمة. لا يستطيع المرء

أن يؤكد مسبقاً أنّ التطور المجتمعي الشامل، في حال العلوم المجتمعية، يقود بالضرورة، كما حصل في العلوم الطبيعية قبل ذلك، إلى عملية تحرر تدريجية. نحن لا نزال في منتصف عملية التحرر هذه، ومع ذلك يمكن للمرء أن يعرف بدرجة كبيرة من الصحة، الاتجاه الذي اتخذته البنية التفكيرية حول المعضلات المجتمعية في تلك الحقبة من الزمان، التي ابتدأ فيها الإنسان بالتعامل مع المشكلات والمسائل المجتمعية كمشكلات فلسفية، لا بل علمية، عوضاً عن التعامل معها من وجهة نظر لاهوتية عقيدية. وتؤدي دراسة اجتماعية تطورية كهذه لعملية تحويل الإدراك والتفكير إلى عملية علميـة، وفي الحقيقة إلى وضوح نظري للخصائص البنيوية التي تتميز بها الجهود المعرفية العلمية عمّا قبل العلمية. وهي تبقى مغلقة أمام الجهود الفلسفية التقليدية لتعريف النظرية العلمية، لأن هذه الأخيرة تقع تحت تأثير الفرضية الوهمية التي تنص على أنّ المعرفة العلمية تكون إما "طبيعية" أو "معقولة" أو "عادية" أو تكون على ذاك الشكل الأبدي غير المتغير للمعرفة الإنسانية. ووفقاً لذلك فإنّها ترفضها على أنّها "تاريخية فقط" أو "غير فلسفية" ولأنها لا علاقة لها مع النظرية العلمية أو مع نشوء العلوم وتطورها أو مع العملية المجتمعية للعلوم. كذلك فإنها ترفض أيضاً ما تقدمه الملاحظات الإنسانية للأبحاث وتنفي عنها بذلك كل إمكانيةٍ لتحديد الخصائص البنيوية المميزة للجهود المعرفية العلمية بالطريقة الوحيدة التي لا يمكن القيام بها إلا باستحضار تقويمات تعسفية ومتحيزة إضافة إلى بعض المثل العليا؛ بمعنى القيام بذلك بطريقة مقارنة لعزل دائم مقارن بين الإنتاج المعرفي الأقل علميةً والإنتاج المعرفي الأكثر علمية.

بذلك ينجو المرء أيضاً من الوقوع في شرك الحجج الذي يعود إلى السقوط فيه المرة تلو الأخرى، عندما يقارن تطور العلم كموضوع لدراسات تاريخية صرفة مع وضع مفترض دائم وثابت للعلم كموضوع لدراسات منهجية

فلسفية. وهكذا فإنّ هذا التصنيف الصُنعي لا يعود مناسباً لنظرية علمية اجتماعية تطورية. فهذه النظرية - بالمعنى التقليدي لهذه المفاهيم - ليست تاريخية ولا منهجية. أما إذا كان الموضوع "إدراكاً للطبيعة" أم "إدراكاً مجتمعياً"، أي ذاك النوع من اكتساب المعرفة الذي ينطبق عليه مفهوم "العلمية" وتنفتح خصائصه البنيوية النوعية على دراسات وأبحاث نظرية علمية، فإن ذلك لا يتبين إلا بعد النظر إليه كمرحلة انتقالية إلى مرحلة جديدة من تطور اكتساب المعرفة البشري. لهذا التطور أوجه كثيرة وقد تكون متباينة إلى حد بعيد، ولكن يمكن تحديد اتجاه تطور كهذا بشكل دقيق. ويمكن أن يقول المرء على سبيل المثال: دائماً عندما نجد في المخزون اللغوي لمجتمع ما مفاهيم تضم ضمن منطوقها أفكاراً حول علاقات وترابطات غير شخصية ذاتية التنظيم جزئياً وتعيد نفسها، يمكن أن نتأكد أن هذه المفاهيم تتجذر في خط تطوري مستمر لمفاهيم أخرى تتضمن أفكاراً حول علاقات وترابطات شخصية لأحداث مختلفة. وتشكل هذه المفاهيم على أية حال منطلق هذا التطور. يشكل الناس في فكرهم مبدئياً كل تجاربهم وخبراتهم وفق التجارب التي يمرون بها والخبرات التي يكتسبونها من خلال مجموعاتهم. لقد احتاج الأمر زمناً طويلاً وجهداً نضالياً تراكمياً على مدى أجيال عديدة قبل أن يستطيع البشر فهم الفكرة الصعبة التي تفيد بأنّ نماذج التفكير التي طوروها حول نواياهم الشخصية وخططهم وتصرفاتهم وسلوكهم لم تكن دائماً وسائط معرفية ولا أدوات مناسبة لاستخدام وإيضاح العلاقات بين الأحداث التي يمرون بها. وما نعتبره اليوم أو نطلق عليه اسم "الطبيعة" ببديهية كبيرة، كان بالتأكيد ترابط أحداث ذاتية التنظيم إلى حد بعيد ومستمراً وذاتياً بشكل أو بآخر، قبل أن يصبح الناس قادرين على تصور التنوع اللامتناهي للأحداث الطبيعية الفردية كمخطط عشوائي أو ميكانيكي أو خاضع لقوانين ثابتة لم يخطط لها أحد ولم يسعَ إليها أحد. وسوف لن

ندخل هنا في تحليل لموضوع تأخر التطور المجتمعي الإنساني وسيرورته البطيئة وبالتالي لتطور المعرفة والإدراك البشريين الذي عانى من انتكاسات عديدة ولم ينطلق إلا منذ عهد النهضة بوتيرة متسارعة وأصبح الناس قادرين على إدراك العلاقات الطبيعية والتعامل الفكري معها بطريقة تختلف عن الأسلوب الذي كانوا يعيشون فيه هذه العلاقات بشكل عفوي ولا مبالٍ.

إلا أنّ هذه المقارنة تبين لنا بشكل واضح وجليّ ودقيق الصعوبات التي كانت تواجه الناس، ولا زالوا يواجهونها، حينما يسعون إلى التغلب على وطأة هذا الإدراك المتنامي، وأنّ هذه العلاقات الاجتماعية أيضاً، التي يشكلونها سوية، قابلة للفهم والإيضاح بشكل أفضل عندما لا يتعامل المرء فكرياً معها على أنها علاقات من صنع أشخاص محددين ومعروفين، وإنما تعتبر أيضاً علاقاتٍ غيرَ شخصية مستمرةً وذاتية التنظيم إلى حدّ ما. ونحن لا نقصد مطلقاً بأي شكل من الأشكال أنّ حالة الترابطات أو العلاقات الاجتماعية هي من نموذج العلاقات ذاته الذي يحصل في ميدان الطبيعة الفيزيائية. ولكننا أحببنا أن نوضح فقط أنّ الانتقال إلى التفكير العلمي في كلتا الحالتين يتعلق بحقيقة أنّ المرء يرى في نطاق الأحداث التي عايشها قبلاً بشكل عابر نسبياً كتنوع كبير من التصرفات والنوايا والأهداف للكائنات الحيوية الإفرادية، بشكل مشابه ولو من بعد كبير، ترابطاً ذاتياً بين الأحداث وغير موجه نسبياً وغير شخصي من نوع خاص. ويمكن القول إنّ شرط الانتقال إلى التفكير العلمي هو أن يكون المرء قادراً على إدراك العلاقات بين الأحداث على هذه الشاكلة. ويمكننا أن نعبر عن ذلك أيضاً بالقول إنّ ما يميّز انتقال اكتساب المعرفة مما كان عليه قبل المرحلة العلمية إلى ما أصبح عليه في المرحلة العلمية هو أن الأدوات التفكيرية التي يستخدمها الإنسان تفقد تدريجياً طابع المفاهيم العملانية لتكتسب طابع المفاهيم الوظيفية. إنّ المعرفة المتنامية للاستقلالية الذاتية في نطاق الأشياء كترابط وظيفي من نوع خاص،

هي الشرط الضروري للعمليتين الاثنتين المميزتين للمناهج العلمية؛ لتشكيل نظريات ذات استقلالية نسبية للعلاقات بين التفاصيل الملحوظة ولاستخدام الملاحظات التجريبية المنهجية كمحَكٍ لاختبار هذه النظريات.

قد يكون المرء غير متفهم تماماً للتصورات بأنّ المراقبة المنهجية للأحداث قد لا تؤدي بالضرورة إلى زيادة المعرفة حول علاقة هذه الأحداث ببعضها البعض كما تبدو لنا اليوم. وطالما يعتقد الإنسان أنّ الحوادث هي نتيجة نوايا ومخططات تعسفية بشكل أو بآخر لبعض الكائنات الحية، لا يمكن أن تبدو مفيدة لسبر أغوار مسببات الأحداث وحل هذه المشاكل عن طريق المراقبة والملاحظة. وإذا كانت مسببات هذه الأحداث تعود إلى كائنات ميتافيزيقية أو إلى أشخاص بشرية رفيعة المستوى، فلا بد حينذاك من الوصول إلى تلك السلطات التي تعرف النوايا والمخططات الخفية من أجل حل لغز هذه الأمور. وغالباً ما يعتقد المرء أنّ إيجاد طريقة أو أداة معرفة بعيداً عن التصور الذي يحمله عن المجال الموضوعي الذي يريد البحث فيه، ما هو إلا نتاج ناشئ لاحقاً عن قدرة تخيلٍ فلسفية. ويتصور المرء بشكل بديهي كما لو أنّ هناك قوة هادية للطبيعة كترابط وظيفي منظم لذاته كان موجوداً دائماً، وأنه لا بد من إيجاد طريقة لاستكشاف هذه الترابطات والعلاقات الحتمية كلٍ على حدة. وفي الحقيقة فإن صورةً نظرية لترابطٍ ما لهذه الأحداث، كما هي الحال في معظم الحالات الأخرى، ونظرية لإجراء الدراسات عليها، قد تطورت حتى عند وجود الترابط الوظيفي. إن تطور صورة مجتمعية ذاتية إلى حدٍ ما، تكون صالحة لتأخذ دور القوة الهادية للاستكشافات العلمية، أمر عسير، لأنّ على الإنسان ألاّ يسعى جاهداً للوصول إلى تكوين فكرة عن الاستقلالية الذاتية النسبية للعلاقات الوظيفية المجتمعية في الخلافات بين الصور المجتمعية ما قبل العلمية وحسب، بل أيضاً في الخلافات القائمة بين الصور السائدة والطبيعة، أي من ترابط وظيفي ذي درجة تكامل منخفضة.

ومن هذه الدرجة تنشأ مبدئياً كل التصورات التي يكونها المرء لنفسه عن الترابطات الوظيفية غير الشخصية. وتنشأ كل هذه المقولات وخاصة مقولة السببية وأدوات التفكير التي تستخدم للاستيعاب الفكري للترابطات الوظيفية وكل طرائق البحث في هذه الترابطات، من هذا المجال التجريبي الآخر. إلى ذلك فإنّ السلطة المجتمعية وبالتالي الوضع المجتمعي لهذه المجموعات الوظيفية المهتمة بدراسة هذه الدرجة المنخفضة من التكامل، تكون عالية جداً، كما يكون علماء المجتمع، شأنهم شأن كل المجموعات الصاعدة الأخرى، مستعدين جداً ليتفيؤوا ظلال العلوم القديمة بتبنّيهم لنماذجها ذات المركز العلمي المرموق. وإذا لم نأخذ هذه الصعوبات بعين الاعتبار فلا يمكننا فهم الأسباب التي أدت إلى تأخر ظهور علم الاجتماع كميدان ذاتي نسبياً للبحث والدراسات.

ولكن هذا يسهل أيضاً فهمَ ما يمكن الاستفادة منه عند دراسة الانتقال من المعرفة ما قبل العلمية إلى المعرفة العلمية عبر الخصائص البنيوية لهذه الأخيرة. إنّ محاولة وضع التجربة كعامل مميز لدرجة العلمية واعتمادها كطريقة محددة، لا يفي بالغرض ولا يؤدي إلى صلب الموضوع. كذلك لا يكفي أن نعتمد على الملاحظة وحدها بأنّ كل حدث علمي يعتمد على الاستناد الدائم إلى النماذج الفكرية المتكاملة للملاحظات الفردية وللملاحظات النماذج المتكاملة. ويعود سبب عدم كفاية تلك الشروط إلى طابعها الشكلي. ولا تكون الملاحظة المنهجية ذات فائدة ومعنى للإنسان كأداة للمعرفة، إلاّ إذا كانت تقود إلى تصور لمجال موضوعي ويكون هذا التصور مفيداً في استخدام الملاحظات المنهجية لاستكشاف هذا المجال. كذلك فإننا نرى أنّ الفصل بين الطريقة التجريبية والنظرية هو في حقيقته مجرد تضليل. وإذا نظرنا بعمق أكبر في ذلك فإننا نتبين أن تطور الصورة النظرية التي يكوّنها المرء لنفسه حول مجال بحث موضوعي ما، لا تنفصل مطلقاً عن تطور الصورة التي

يكونها لنفسه حول طرائق البحث العلمي في هذا المجال الموضوعي. وهذا ما يجعلنا نتفهم الكثير من الناس الذين يرفضون النظر إلى المجتمع الذي يشكلونه مع غيرهم، على أنه ترابط وظيفي له استقلالية ذاتية نسبية تجاه نوايا وأهداف الأناس الذين يشكلونه. وأكثر ما يصادف المرء هذا الموقف الرافض في المرحلة التي يجد الناس فيها أنفسهم مضطرين إلى الاقتناع بأنّ الحوادث الطبيعية ما هي إلاّ ترابط وظيفي أعمى لا هدف له. ويعني الانتقال إلى هذه المعرفة بالنسبة للناس مجرد إفراغ من المعنى. وإذا لم يكن هناك أية نية أو هدف فقد تساءل المرء في الماضي؛ هل توجد أية أهداف خلف دوران النجوم السرمدي؟ لقد اضطر الناس من أجل النظر إلى الطبيعة كترابط وظيفي ميكانيكي حتمي، لتحرير أنفسهم من الفكرة التي كانت مريحة بحد ذاتها، وهي أنّ قوة مسيطرة لها هدفها الخاص تقف خلف كل حادثة طبيعية. يلاقي المرء أثناء جهوده لإثبات أنّ لمجريات الأمور الاجتماعية استقلالية ذاتية نسبية تجاه النوايا والأهداف البشرية، ذات الصعوبات ونفس التناقض. يجد الكثير من الناس فكرة تشكيلهم سوية ترابطاً وظيفياً يكونون فيه عُمياً ويعيشون ببساطة وبلا هدف، فكرة مرعبة. وفي الحقيقة فإنه من المريح أن يكون المرء قادراً على تصور أنّ للتاريخ - الذي هو تاريخ مجموعات بشرية محددة - معنىً وربما هدفاً مع وجود ناس دوماً ومع مرور الزمن، يعرّفوننا بهذا المعنى وبهذه الأهداف. كذلك فإنّ النظر إلى الترابطات المجتمعية كترابطات وظيفية ذات استقلالية ذاتية نسبية وتنظّم نفسها ذاتياً إلى حدّ ما، لا يوجهها أحد بآرائه وأهدافه، ولا تسعى إلى أهداف تتناسب مع القيم المثالية العليا السائدة، يعني أيضاً إفراغاً لها من معناها. ويستطيع الناس في هذه الحال أن يأملوا بالسيطرة على هذه الترابطات الوظيفية المجتمعية التي لا معنى ولا هدف لها، وأن يعطوها معنى، فقط حينما ينظرون إليها على أنها من نوع خاص وأنّ دراستها المنهجية ممكنة.

إذن هذا هو لبّ انتقال المجتمعات إلى التفكير العلمي، فالاستقلالية الذاتية النسبية التي نتكلم عنها هنا ترجع إلى ثلاثة أوجُهٍ أو شرائح للعلوم تتشابك مع بعضها بشكل وثيق. فالوجه الأول يتعلق بالاستقلالية الذاتية النسبية لنطاق بحث علمٍ ما في الكون الشامل للعلاقات بين الأحداث. إنّ تصنيف الكون العلمي في سلسلة من النماذج العلمية المتنوعة، ولنقل بشكل رئيسي إلى علوم فيزيائية وبيولوجية واجتماعية، سيكون في الواقع ضاراً جداً بالمهمات العلمية والعملية للعلماء، إذا لم يكن هذا التصنيف متناسباً مع الكون نفسه ككل. إنّ الشريحة الأولى للاستقلالية الذاتية النسبية، والتي هي الشرط الضروري لكل الشرائح الأخرى، هي إذن الاستقلالية الذاتية النسبية لنطاق المواضيع التي تدخل في هذا العلم وفي علاقاته المتبادلة مع مواضيع اختصاص العلوم الأخرى. أما الشريحة الثانية فهي الاستقلالية الذاتية النسبية للنظرية العلمية لهذه الاختصاصات ومجالات البحث العلمية- سواءَ كان ذلك في العلاقة مع تكوين الأفكار ما قبل العلمية للمجالات العلمية هذه التي تستخدم مفاهيمَ كالهدف والمعنى والنية وما شابه، أو كان بالنسبة إلى نظريات المجالات العلمية الأخرى. والشريحة الثالثة أخيراً هي الاستقلالية الذاتية النسبية لعلمٍ ما في التشابك المؤسسي للأبحاث والدراسات الأكاديمية والعلوم مع الاستقلالية الذاتية النسبية للمجموعات المهنية العلمية، أي مع أولئك الاختصاصيين في مجال علمي محدد – وكذلك بالارتباط مع المجموعات المهنية اللاعلمية أو مع المجموعات المهنية العلمية الأخرى. وتقتصر هذه الشروط الاجتماعية النظرية العلمية للخصائص البنيوية لعلمٍ ما على دراسة ما هو واقع أو قائم. وهذا ناجم عن جهود معرفية سابقة ويمكن تصحيحها بدراسات على المستويين النظري والتجريبي. ولكن هذا الحدّ من الدراسات العلمية في العلوم المختلفة يزيد في إمكانية استخدام نتائجها في حل

الإشكالات العملية. ويقابل المرء على الدوام جهود المجموعات المهنية العلمية لتعليل امتلاك أو اكتساب المؤسسات الأكاديمية ذاتية الاستقلالية النسبية، بأنها تطور نظريات خاصة وطرائق خاصة ومصطلحات علمية خاصة دون أن تكون الاستقلالية الذاتية النسبية لمواضيع البحث العلمية سبباً مبرراً لهذه التركيبات النظرية والمصطلحية. وبتعبير آخر؛ هناك إلى جانب التخصص العلمي الحقيقي المبرر بتقسيم المجالات العلمية المختلفة، قدر كبير من النظريات والفرضيات والعلوم الزائفة.

خلافاً للنظرية الفلسفية، فإنّ النظرية العلمية الاجتماعية ليست هي التي تشرّع وتصدر القرارات بناء على معطيات سابقة، أو تحدد الطرائق العلمية وتميزها عن غيرها. ولكنها تقف بكليتها إلى جانب المسائل العملية الهامة في العلوم المختلفة. ويمكن للمرء مثلاً أن يبحث انطلاقاً منها كقاعدة، مدى توافق المخطط التقليدي مع المخطط المؤسسي لتصنيف الاختصاصات العلمية بالمستوى الراهن، لمعرفة تصنيف مجالات الدراسات العلمية وإلى أي مدى وصلت التناقضات خلال التطور التاريخي للعلوم. ويمكننا القول إجمالاً إنّ تركيز النظريات الفلسفية للعلوم على العلم المثالي وضمنه أيضاً على الطريقة العلمية وعلى المبادئ الفلسفية التقليدية، تستند إلى قواعد اللعبة والتي، كما هي الحال غالباً في الفلسفة التقليدية، تضع جداراً زجاجياً غير مرئي بين المفكرين والمواضيع التي يفكرون بها، أي بينهم وبين العلوم في هذه الحال. ويُعدّ الكثير من معضلات العمل العلمي التي لها قيمة كبرى في الممارسة العملية في المجتمعات، غير مناسبة من وجهة نظر فلسفية في إطار النظرية العلمية الفلسفية، بمعنى أنها "ليست فلسفية"، وبالتالي يتم تقويمها على أنها غير هامة بمفهوم قواعد اللعبة المفترضة للتفكير الفلسفي. إلا أنه غالباً ما يكون ما هو غير ذي قيمة من وجهة نظر قواعد اللعبة الفلسفية متناسباً إلى حدّ كبير مع نظرية علوم أكثر توافقاً مع الحقيقة.

وهكذا لا يستطيع المرء أن يصل إلى الخصائص البنيوية المشتركة لاكتساب المعرفة العلمية دون أخذ الكون العلمي كاملاً، وبالتالي التنوع العلمي الكبير، بعين الاعتبار. إن محاولة توجيه علم بكامله على أساس حيّز منه، كالفيزياء مثلاً، تشبه تقريباً ذلك السلوك الذي نراه عند بعض الشعوب حينما يعتقدون أن كل الناس يجب أن يكونوا مثلهم وإذا لم يكونوا كذلك فهم ليسوا بشراً حقيقيين. وإذا حاولنا الانفلات من قواعد اللعبة المقيِّدة في الأبحاث الفلسفية للعلوم، وتوجهنا إلى العلوم كمواضيع لدراسات نظرية تجريبية، فإننا سنكتشف سريعاً أنّ صورة الموضوع كما تظهر خلال العمل العلمي متشابكة وظيفياً مع صورة الطريقة التي تُستخدم في استكشاف نطاق موضوعي. وهذا ما هو واضح ومفهوم، إذ ماذا يمكن أن نقول عن شخصٍ يدعي أن العمل الحرفي في تصنيع المعادن يحتاج دائماً إلى فأس، سواء كانت هذه المعالجة الحرفية تتناول الخشب أو الرخام أو الشمع! كذلك لا يمكن تجاهل البنية المجتمعية خلال العمل العلمي، كما يحدث غالباً، إذا أراد المرء أن يعرف ما هي الخصائص التي تحدد القيمة العلمية لنتائج الأبحاث. ويتعلق التقدم العلمي في مجال علمٍ ما أيضاً بالمستوى العلمي وبالروح الجماعية العلمية للاختصاصيين الباحثين، فتنافسهم المنتظم كثيراً أو قليلاً وخلافاتهم وتفاهماتهم، هي التي تضمن أخيراً فيما إذا كانت نتائج كل باحث مضمونة الصحة أو إلى أي مدى تبلغ صحتها، وفيما إذا كانت نتائج البحث تُسجّل أو لا تسجل كمكسبٍ أو كتقدمٍ في اكتساب المعرفة.

ويشير الطلب الذي يتم غالباً بشأن إمكانية اختبار صحة النتائج الدراسية العلمية الإفرادية، إلى الطابع المجتمعي للعمل العلمي. واختبار صحة نتائج العمل العلمي يعني أن يتم ذلك من قبل باحث آخر. ويمكن التأكيد إلى حدّ بعيد أنّه لا توجد طريقة علمية يضمن استخدامُها القيمةَ العلمية لبحث دراسي ويتجنب ضياع الوقت إذا كان توافق الاختصاصيين ومعاييرهم

المستخدمة تحددها، بمقدار من الزيادة أو النقص، وجهاتُ نظر غير متجانسة وغير علمية كالاعتبارات السياسية والدينية والقومية وربما المهنية أيضاً كما كانت الحال، ولا تزال، غالباً في العلوم المجتمعية، علماً أنّ معرفة الأسباب أمرٌ ليس بالعسير. إذ إنّ الاستقلالية الذاتية النسبية في الأعمال البحثية في العلوم المجتمعية وقبل كل شيء في علم الاجتماع، لا تزال قليلة نسبياً، فحدّة وشدّة الخلافات الوطنية والدولية غير العلمية كبيرة إلى درجة أنّ الجهود للوصول إلى استقلالية ذاتية أكبر للمنطلقات النظرية الاجتماعية مقابل الأنظمة العقيدية غير العلمية، لا تزال ذات نجاح محدود. كذلك لا تزال معايير غير متجانسة من هذا النوع، عاملاً رئيسياً في تحديد مقياس نموذجي لتقويم الدراسات العلمية. وقد يخطر على البال أن يتمسك المرء في بعض العلوم المجتمعية، بطريقة شكلية ومحددة كهويةٍ للعلمية الشخصية الذاتية، لأنّ المرء لا يستطيع التغلب على مشكلة التأثير الإيديولوجي للعمل العلمي على المستويين النظري والتجريبي نظراً لشدة الخلافات غير العلمية.

يكتسب المرء من خلال اعتبارات كهذه إحساساً أفضل بأنّ الانتقال إلى التفكير العلمي عبر المجتمعات، والذي بانت بشائره بطيئة في أواخر القرن الثامن عشر ليترسخ في القرنين التاسع عشر والعشرين، أمر مدهش. ويمكن أن نرى من ناحيةٍ شكوى بأنّ الاستقلالية الذاتية للنظريات الاجتماعية ولتحديد المسائل موضع الدراسة بالقياس إلى التفكير غير العلمي للمعضلات المجتمعية، لا تزال محدودة نسبياً. ومن ناحية أخرى لا يمكن للمرء إلاّ أن يتساءل كيف استطاع الناس في مرحلة من الخلافات المجتمعية الحادة أن يتحرروا بشكل كافٍ من الصراعات وشعارات الصراع، وأن يستطيعوا البدء بجهودٍ علميةٍ لإيضاح العلاقات والارتباطات المجتمعية.

مما يساعد إلى حدّ بعيد في فهم علم الاجتماع وفهم المجتمع موضوع هذا العلم، أن نتذكر أنّ الصراعات والخلافات المجتمعية حتى في القرنين التاسع

عشر والعشرين، أي في عصر الثورة الصناعية، قد مرّت في مرحلة من التراجع اللافت للنظر في شخصنة هذه الصراعات. وقد كان الناس في هذين القرنين يخوضون خلافاتهم المجتمعية مبتعدين تدريجياً عن الأسباب الشخصية إلى خلافات تجري تحت مسمّيات ومبادئ ومواضيع عقيدية غير شخصية. وبما أنّ هذا الأمر أصبح يبدو لنا الآن طبيعياَ، فلم نعد نعطي اهتماماً كافياً لهذا التحول المجتمعي الفريد والمميّز، حيث ابتعد الناس في هذين القرنين عن خوض الحروب باسم أمرائهم وجنرالاتهم أو باسم أديانهم ومذاهبهم، وإنما باسم مبادئ غير شخصية ومواضيع عقيدية كمذهب "المحافظين" أو "الشيوعية" و "الاشتراكية" و "الرأسمالية". وكان جوهر الخلاف حول هذه الأنظمة الاجتماعية هو موضوع كيفية تنظيم الناس لحياتهم المجتمعية مع بعضهم البعض. ويشير علم الاجتماع والعلوم المجتمعية بشكل عام، وكذلك أيضاً الأفكار الأساسية للخلافات التي كانت تنتظم المجتمعات في ذلك الوقت، إلى أن الناس في تلك المرحلة بدأوا يرون أنفسهم بنظرة مختلفة وأخذوا يدركون أنهم يعيشون في مجتمعات.

وهناك حتى اليوم أناس يرون أنه من الصعوبة بمكان إدراكُ، لا بل أيضاً تصوّر ما يعنيه علماء الاجتماع بقولهم إنّ المجتمعات البشرية هي الميدان الفعلي لدراساتهم. ومما قد يساعد على تفهّم مهام علم الاجتماع بشكل أفضل وأوضح، ربما كان الاستحضار الذهني للظروف التي تحول فيها الشعور العام، ليس فقط تحت الشروط الاجتماعية العلمية، وإنما أيضاً في ظل الخلافات غير العلمية، إلى إدراك حقيقة العيش المشترك في مجتمعات محددة.

لا يستطيع المرء أن يفهم التحوّل البنيوي للخبرات الذاتية البشرية، الذي يعبر عنه انتقال الكفاح والخلاف تدريجياً لينضوي تحت عباءة المذاهب

الاجتماعية الحديثة، طالما لم تتضح له انعكاسات تلك المتغيرات التي طرأت على العيش المشترك في المجتمعات، على المتغيرات في الخبرات الذاتية البشرية.

هذه التغيرات، ولو كانت معروفة للجميع، لا يمكن إدراكها دائماً بشكل واضح وجليّ كتغيرات بنيوية مجتمعية، وهي تُفهم الآن مبدئياً على أنها من مضمون المعنى الذي يعود إليه مفهوم "الأحداث التاريخية". وبكلمات أخرى؛ يدرك المرء مجموعة من التفاصيل التي حصلت في الدول الصناعية المختلفة في القرنين التاسع عشر والعشرين. ففي فرنسا كانت ثورة، أتى ملوك وقياصرة وذهبوا، وأخيراً نشأت جمهورية اقتتلت حولها أحزاب عمالية وأخرى مدنية، أما في إنكلترا فكانت هناك قوانين إصلاحية أعطت المدنيين والعمال حق الانتخاب وسمحت لهم بإرسال ممثليهم إلى المواقع الجكومية، كما فقد "مجلس اللوردات" من تأثيره لصالح "مجلس العموم". وهكذا أصبحت إنكلترا بلداً يحكمه ممثلون للجماعات الصناعية المدنية وآخرون للمجموعات العمالية. وفي ألمانيا أدت الحروب الخاسرة إلى استخلاص السلطة من السلالات النبيلة والزراعية والعسكرية لتنهض على أنقاضها الطبقات البورجوازية والعمالية - والتي كانت مهملة في السابق - وبعد أخذ وردّ وصراع بين هاتين الشريحتين أُنشئت المجالس البرلمانية التي تضم ممثلين للأحزاب مكان المجالس العرفية السايقة. ونستطيع أن تستمر بهذا التعداد، ولكن لا نجد داعياً لذلك، لأننا نرى أنّ التفاصيل معروفة جيداً. ولكنّ الإدراك العلمي لم ينتظم بعدُ بشكلٍ تتضح فيه وحدة التوجه التطوري من خلال كثرة التفاصيل. أنت لا ترى الغابة لكثرة الأشجار فيها، وكذلك التفكّر في الأمر لا يكفي للوصول إلى المشكلة وتبيان أسبابها التي استدعت هنا في هذا التطور الذي حصل في هذه البلدان وغيرها في سياق التحوّل المتنامي لعلمنة الملاحظات الطبيعية والتمايز الوظيفي وتوجهات أخرى، على ما يبدو بوضوح،

تحوّلاً في البنية البشرية في الاتجاه نفسه. وهذا بالذات ما يمثل المشكلة الاجتماعية، فمن الصعوبة بمكان أن تفهم ماذا يعني علماء الاجتماع بمفهوم "المجتمع" إذا لم ترَ هذه المشكلة. وعندما يراها المرء يظهر خلف كل هذه الفروقات الكثيرة في التفاصيل التاريخية لكل من هذه البلدان، التوازي البنيوي في اتجاه التطور المجتمعي الشامل.

إن نشوء العلوم التي تضع أمامها بوضوح هدف دراسة المجتمعات هو نفسه وجهٌ من أوجه التطور النوعي للمجتمعات الوطنية في الدُوَل المختلفة في هذه المرحلة التي تتميّز، من ضمن ما تتميز به، بالتحول المتنامي لعلمنة الملاحظات الطبيعية، على شكل مصادر الطاقة التي أوجدها الإنسان وزيادة متناسبة للتمايز الوظيفي. ولكن المرء لا يدرك العلاقة بين هذا التحول الناشئ حديثاً لعلمنة التفكير حول المجتمعات والتحول البنيوي للمجتمعات الوطنية التي تجري فيها هذه التحولات، إلا بعد أن يدرك التوازي بين القواسم المشتركة في التوجه العام للتطور الشامل، وهذا هو ما كان الكلام عنه.

وقد يغيب هذا التوازي في التطور عن الانتباه بسهولة فيما إذا توجه المرء باهتمامه إلى واحدة فقط من النواحي التي يشملها التطور، كأن يلتفت إلى الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية وحسب، وهذه إحدى الصعوبات التي يقابلها المرء. وإذا كان الكلام هنا عن النهضة الصناعية أو العلمنة أو البيروقراطية أو الدمقرطة أو التأميم أو التمدّن أو أية مفاهيم أخرى يستخدمها المرء للإشارة إلى التوازي في التحولات البنيوية، فلا بد من أن يبرز المرء وجهاً معيناً ويميزه عن الأوجه الأخرى. وليست أدواتنا في التعبير عن المفاهيم في الوقت الحاضر على درجة متقدمة من التطور نتمكن عبرها من التعبير عن التحول الشامل في المجتمعات الذي نتناوله هنا، وبالتالي لا يمكن إدراك العلاقات بين الأطياف الخاصة العديدة.

والمهمة الاجتماعية هي بالذات أن تضعَ "المشترك" في كل النواحي التي يشملها التحول البشري - وليس في ناحية واحدة فقط - في مركز اهتمام دراساتها. ويمكن القيام بذلك على أفضل وجه - وربما بشكل مؤقت - إذا أعاد المرء كل المفاهيم التي تجرّد من الإنسانية والتي يستخدمها في نطاق هذا التحول، إلى أفكار تعتمد على الإنسان أو تشير إليه، فالنهضة الصناعية لا تعني أخيراً إلاّ أنّ هناك عدداً متنامياً من الناس يلجأون إلى العمل كمستثمرين أو موظفين أو عمال، وعلمنة الملاحظة الطبيعية تعني زيادة متنامية من الناس الذين يعملون كفيزيائيين وكمهندسين، أما الدمقرطة فلا تعني إلا توجّه موازين القوة نحو من كانوا يُدعون "الرعية" التي لا حول لها ولا طَول. وينطبق نفس الشيء على تلك المجالات التي نقسم شرائح المجتمع وفقاً لها، كالمجال "الاقتصادي" و "السياسي" و "الاجتماعي". وهي كلها تستند إلى الترابطات النوعية للمهن والوظائف المختلفة التي يقوم بها الناس لأنفسهم ولغيرهم في مجتمعهم. وإذا نظرنا إلى المجالات السياسية والاقتصادية وغيرها من "المجالات" كترابطات وظيفية لناس يرتبطون بعلاقات متبادلة، فإننا نستطيع أن نفهم حينذاك أن الفصل في المفاهيم الذي لا يعود مباشرة إلى نموذج اجتماعي لترابطها، يضلّل في دراسة المشاكل الاجتماعية. ويكفي أن ننظر إلى ظاهرة واحدة كظاهرة الضرائب مثلاً، هل الضرائب ظاهرة "اقتصادية" أو هل هي "سياسية" أو ربما كانت "اجتماعية"؟ هل قرارات توزيع الأعباء الضريبية قرار "اقتصادي" صرف أو "سياسي" صرف أو ربما قرار" اجتماعي" صرف؟ - أو هل هي في النتيجة إلاّ توازناً في القوى بين مجموعات بشرية مختلفة، كأن يكون هذا التوازن مثلاً بين الحكومة والمحكومين، أو بين الشرائح المجتمعية الغنية والفقيرة، التي يمكن فصلها عن بعضها مجتمعياً بشكل واضح؟

سوف يمر بعض الوقت قبل أن نتوصل إلى مفاهيم سهلة التناول والتواصل والتي ستجعل دراسة هذه التطورات المجتمعية الشاملة أمراً

ميسّراً. ويكفي هنا أن نشير إلى التشكيلات المجتمعية الشاملة. كما ننوّه أيضاً إلى أنّ انتقال التموضع النوعي للقوى، كان أحد القواسم المشتركة الرئيسية في التحولات التي مرت بها غالبية الدول الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وعوضاً عن نُخب الملاكين الكبار الذين توارثوا الأملاك وتوارثوا الميزات الاجتماعية الكثيرة على قلة أعدادهم، أخذ ممثلون عن المنظمات الشعبية والأحزاب السياسية يتقلدون مناصب الحكم والإدارة ويتولون شؤونها. وتنتمي الأحزاب في الوقت الراهن أو ما يسمى بشكل عام "الأحزاب الشعبية"، إلى حدّ كبير، إلى المكونات الطبيعية في حياتنا المجتمعية، حتى أننا نكتفي في الدراسات العلمية عادةً بوصف هذه الشريحة العليا المؤسسية أو بإلقاء الضوء عليها. ولم نعد بحاجة إلى البحث عن توضيح لأسباب انتهاء النظام الأوليغارشي - كحكم للقلة المتمتعة بميزات وراثية زراعية وعسكرية في كل هذه المجتمعات المذكورة، بشكل أو بآخر، بسرعة أو ببطء، ليحل محله نظام أوليغارشي حزبي، سواء كانت له طبيعة نظام الحزب الواحد أو الأحزاب المتعددة. ما هي التغيرات البنيوية المجتمعية الشاملة التي كانت سبباً في كل هذه البلدان لفقدان السلطة من يد هذه النخب الرفيعة التي كانت حاكمة في القرون الماضية، لصالح سلالات تلك المجتمعات التي لم يكن ينظر إليها في الماضي إلاّ كرعية تابعة أو كعامّة الناس وربما سفلتهم؟ كل ذلك واضح من وجهة نظر تاريخية، ولكن الأمر ليس بهذه السهولة، فكثرة التفاصيل تمنع وضوحَ إدراك التوجه الشامل الكبير في تغيرات العلاقات الوظيفية بين الناس وفي تغيرات التشكيلات التي يكوّنها أفراد المجتمع. وتبعاً لذلك لا يرى المرء أيضاً المشاكل الاجتماعية التي يطرحها المسار الموازي لاتجاه التطورات في المجتمعات الوطنية، بوضوح كافٍ، فتاريخها مختلفٌ من نواحٍ عدّة. إذن، كيف يبقى، مع ذلك، التوجّه الذي يتبعه تحول موازين القوى في هذه البلدان واحداً؟

يكفينا هنا طرحُ الموضوع التالي؛ إنّ تحديد ملامح مشكلة اجتماعية تطورية كهذه ربما يساعد قليلاً في فهم مقاصد علم الاجتماع. ولا يمكن فهم نشوء علم الاجتماع وتطوره دون هذه التحولات التي تحدث انتقالاً من الحكم الأوليغارشي في مجتمعات تحكمها قلةٌ من الفئات التي تمتلك ميزات وصلاحيات واسعة، إلى حكم يظهر فيه هذا الانتقال واضحاً بوصول ممثلين منتخبين عن الأحزاب الشعبية إلى الحكم، وهذا ما يذكر بالكثير من أوجه التحول المجتمعي الشامل الذي يعبر عن نفسه في هذا الانتقال في السلطة. ويمكن القول إنّ العلوم المجتمعية، وفي مقدمتها علم الاجتماع، والأنظمة العقيدية للأحزاب الشعبية الكبرى، رغم كل الفروق بين العلوم والإيديولوجيا، هي من مواليد ساعة واحدة كما أنها مظاهر مختلفة لنفس التحولات المجتمعية. ونرى أنّ من الكافي إبراز البعض من أوجه هذه التحوّلات فيما يلي:

1. التقليل من تباينات السلطة بين الحكومات والمحكومين. يتجلّى التعبير المؤسسي الأكثر وضوحاً في هذا التقليل من التباينات السلطوية بالتوسع الذي يتم - عادةً بالتدريج - في حق الانتخاب، فأول ما يعطى هذا الحق للطبقات البورجوازية ثم يعمم على كل الرجال البالغين ثم على كل المواطنين البالغين من كلا الجنسين. تعطي التصورات التاريخية للتطورات المجتمعية والمبنية على الأحداث الفردية، الانطباع بأن هذه الإجراءات القانونية التي تتخذها الدول لتوسيع حق الانتخاب هي التي تمنح نسبياً، سلطة أقوى للمحكومين تجاه الحكومة. لكنّ ذلك كمن يشتري السرج قبل الحصان. إنّ التوسع في إعطاء حق الانتخاب ما هو إلا نتيجة مؤسسية واضحة لتحول مستتر خلف توازن القوى لصالح الشرائح الأوسع. وبينما كانت حظوظ الوصول إلى السلطة المركزية في البلاد والسيطرة على المراكز الحساسة في القرون الماضية، مقتصرة على نُخبٍ محدودة أرستقراطية، تغيرت العلاقات البشرية في سياق

التطور المجتمعي في القرنين التاسع عشر والعشرين، في كل الدول المتقدمة بحيث لم تبقَ هيئة اجتماعية كعضو سلبي في السيادة والحكم والمهام التي يمارسها آخرون ودون حظوظ بتأثير مباشر أو غير مباشر على شَغل المناصب الحكومية. وقد كانت مؤسسة الأحزاب الشعبية مجرّد تعبير عن هذا التقليل المحدود في تباينات السلطة بين الحكومة والمحكومين. كما بقيت الفروق السلطوية كبيرة بما فيه الكفاية إلا أن حظوظ المحكومين بالقدرة على مراقبة الحكومة أصبحت أكبر بالمقارنة مع حظوظ الحكومات بمراقبة المحكومين. وحقيقة أنّ الحاكمين في كل الدول ملزمون من خلال مبادئ ومثُل عليا غير شخصية تستند إلى أنظمة الظروف المجتمعية، بإثبات كفاءتهم أمام المحكومين باستخدام البرامج المثالية للتنظيم المجتمعي لاكتساب أتباع ورفاق في العقيدة، وبحيث يكونون قد سعَوا لكسب كتلة المحكومين باقتراحات لتحسين الظروف المعيشية، كل هذا يعدّ ظواهر مميّزة للانتقال النسبي لموازين القوى في العلاقات بين الحكومات والمحكومين. وهنا نرى كيف أنّ هذه التبادلية في العلاقات من خلال تحولات التفكير حول المجتمع وبين تشكيل برامج غير شخصية نسبياً لتحسين الظروف المجتمعية وبذلك للتقدم نحو إدراك المجتمعات كعلاقات وظيفية بين أناس يعيشون سوية في اتكال متبادل.

2. التقليل من تباينات السلطة بين الشرائح المجتمعية المختلفة. نرى بنظرة مجردة أنّ اختلاف فُرص الوصول إلى السلطة بين الشرائح المجتمعية المختلفة في المجتمعات الأكثر تقدّماً هو اختلاف كبير. ولكننا عندما ننظر بوجه الدقة إلى التطورات المجتمعية الحاصلة في مجتمعات كهذه في القرنين أو ثلاثة القرون الماضية، فإننا نرى أنّ التباين في السلطة بين الحكومات والمحكومين، ليس الأمر الوحيد الذي يقلّ، وإنما تقل أيضاً تلك التباينات القائمة بين شرائح المجتمع المختلفة. فارتباط الطبقة النبيلة من الملاّك

بفلاحيهم وارتباط الضباط بالمرتزقة المأجورين في العقود المنصرمة، أقلّ بكثير من ارتباط الصناعيين بعمالهم، وأقل من ارتباط الضباط النظاميين بأولئك المواطنين الذين يؤدون الخدمة الإلزامية. يمكن أن تصبح هذه الزيادة في الطاقات السلطوية لتلك الكتل الشعبية التي كانت سابقاً بلا حول ولا طَول، في سياق هذا التطور المجتمعي، ملموسة على شكل مظاهر منتشرة من عدم الرضى وعدم الاهتمام ومن خطر العصيان والثورات وأعمال العنف والشغب، إذا لم تكن توازنات السيادة المؤسسية متناسبة مع الطاقات السلطوية للشرائح الأوسع. ويمكن أن تظهر هذه الأخطار المحدقة على شكل سلوك انتخابي نوعي أو على شكل إضرابات ومظاهرات تنظمها الأحزاب والحركات الشعبية بأنظمتها العقيدية الاجتماعية المختلفة، إذا كانت التعليمات المؤسسية لاختبارات القوة السياسية ولطرائق الانسجام الشرعي المستمر مع الشروط السلطوية المتغيرة، قانونية ومتطورة. وعلى أية حال فإن التباينات السلطوية في كل المجموعات والشرائح تقل وتتناقص ببطء طالما كانت متضمنة في تلك الدائرة الوظيفية لهذه المجتمعات، وذلك بالطبع في سياق تلك التحولات المجتمعية الشاملة والتي نطلق عليها عادة تسمية وجه جزئي، كما هي الحال مثلاً في "التصنيع" بمعنى النهضة الصناعية. ويشير هذا التقييد إلى أنّ هناك مجموعات اجتماعية معينة تلاقي باستمرار تقييدات متجددة في مجالها الوظيفي أو فقداناً في وظائفها وتعاني من نقص في طاقاتها السلطوية، كل ذلك في سياق التمايز المجتمعي المتزايد والتكامل المناسب. ولكن الحركة الشاملة ليست إلا تحوّلاً باتجاه التقليل من كل التباينات أو التمايزات السلطوية بين المجموعات المختلفة بما في ذلك بين الرجال والنساء وبين الآباء والأبناء. وهذا هو الاتجاه الذي يعتمد عليه مفهوم "الدمقرطة الوظيفية" وهو ليس مطابقاً لتطور "الديمقراطية المؤسسية". ويستند مفهوم

الدمقرطة الوظيفية إلى تغيير في توزيع السلطة في المجتمع، هذا التغيير الذي يجد تعبيرَه بشكل موقوت في أشكال مؤسسية مختلفة كأنظمة الحزب الواحد وكذلك في أنظمة الأحزاب المتعددة على سبيل المثال.

3. تحوّل كل العلاقات المجتمعية في اتجاه ارتباطات ورقابات متبادلة ومتعددة الأقطاب إلى حدّ بعيد. نجد في صلب كل هذا التحول المجتمعي دفعات من التخصص أو التمايز في كل النشاطات المجتمعية، بالإضافة إلى الدفعات المتطابقة من التكامل التخصصي والتي غالباً ما تكون متلاحقة زمنياً. كذلك فإنّ الاهتمام العلمي، وفي هذه الحالة أيضاً، يتوجه حالياً وغالباً بكثرة إلى تطور المظهر المؤسسي أكثر بكثير من المادة المجتمعية الشاملة. وهكذا يمكن أن يكون الكلام عن "جماعات تعددية" مستندين بذلك إلى ترتيب معيّن للمؤسسات التي تقوم برقابة متبادلة أو التي يمكن أن تراقب الحكومة. ولكن هذه القطبية المتعددة المؤسسية الكبيرة وتبادل الرقابة بين مجموعات مجتمعية مختلفة ليست بدورها إلاّ تعبيراً مؤسسياً عن تقليل التمايز السلطوي بين كل المجموعات وبين الأفراد في سياق هذا التحول المجتمعي. إن كل مجموعة وكل فرد سيزداد ارتباطه الوظيفي أكثر وأكثر بحكم خصوصية وظائفه الذاتية. كما تتمايز سلاسل العلاقات المتبادلة وتطول، وستصبح وفقاً لذلك أقل شفافية وأقل قابلية للرقابة بالنسبة لكل فرد أو لكل مجموعة على حدة.

4. العلوم المجتمعية والمُثُل المجتمعية كأدوات للتوجيه في اتحادات وروابط قليلة الشفافية نسبياً مع إدراك متزايد لعدم الشفافية. بهذا تبدو العلاقة بين تطور العلوم المجتمعية والتطور الشامل للمجتمعات أكثر وضوحاً، فعدم شفافية الشبكات المجتمعية بالنسبة للناس الذين يشكلون ترابطهم المتبادل نتيجة اعتمادهم على بعضهم، هي خصيصة من خصائص هذه الشبكات في كل مراحل تطورها. إلا أنّ الناس يجدون أنفسهم في مرحلة

معينة من هذا التطور قادرين على إدراك عدم الشفافية، وبذلك يكونون قادرين على إدراك معضلاتهم الذاتية كمجتمعات. ونوضح فيما يلي بعضاً من الخصائص البنيوية لهذه المرحلة من التطور التي تمكّن الناس من إدراكهم لحقيقة كونهم يشكلون مجتمعات - يعون أنفسهم كأناس يشكلون فيما بينهم ترابطات وظيفية متنوعة وتشكيلات متغيرة بشكل مستمر. من هذه الخصائص أولاً الدمقرطة الوظيفية، وتقليل التمايزات السلطوية، والتوجه نحو تطور أكثر مساواةً في مواقع السلطة في طول وعرض الاتحادات والروابط المجتمعية ويرتبط هذا التطور بدوره بالتمايز والتخصص المستمرين لكل النشاطات المجتمعية، والارتباط المتطابق المتزايد أيضاً لكل فرد ولكل مجموعة مع بعضهم البعض. يتسبب تطور سلاسل العلاقات المتبادلة البشرية، بشكل متزايد، بإيضاح أنّ بيان الأحداث الاجتماعية في الشكل ما قبل العلمي، أي بالإشارة إلى بعض الأفراد كمؤسسين أو محركين للأحداث، غير كافٍ. إنّ عدم الشفافية المتزايد والتعقيد المتنامي للعلاقات المتشابكة والإمكانية المتناقصة بوضوح لأي فرد كان، حتى لو كان هذا الفرد اسمياً صاحب السلطة الأعلى، باتخاذ القرارات وحيداً وباستقلال عن الآخرين، والإعلان الدائم عن قرارات في سياق الصراع حول السلطة بين أناس ومجموعات مختلفة، كل هذه الخبرات والتجارب تدفع الناس بقوة إلى إدراك الحاجة إلى وسائل تفكير أخرى أقل شخصانية لفهم هذه الارتباطات المجتمعية قليلة الشفافية، وبالتالي لإمكانية رقابتها. إنّ إحدى نتائج هذا الوعي المتيقظ لعدم الشفافية النسبية للعمليات المجتمعية ولعدم مناسبة البيانات المعطاة من أشخاص بشكل فردي، كانت الجهود المبذولة لاختبارها بطرائق علمية بشكل مطابق لمواضيع العلوم الأقدم كارتباطات وظيفية ذات تنظيم خاص بها، وتقوم بتنظيم نفسها إلى حدّ كبير مع استقلالية نسبية. وكانت النتيجة الأخرى توجهاً نحو الالتزام بمضمون الأحداث المجتمعية قليلة

الشفافية بمساعدة مثُل عليا وأنظمة عقيدية أيضاً غير شخصانية نسبياً ولكنها أكثر انفعالية، هذه الأحداث التي كانت من أجل ذلك بالذات تحوز على قبولٍ أفضل، لأنها كانت تعِدُ بمساعدة مباشرة في كل حالات الضيق والعَوَز أو ربما في شفائها تماماً في مستقبل قريب. لقد كان نموذجا التوجه، العلمي والإيديولوجي العقيدي، في مراحل نشوئهما، دوماً في ارتباط وثيق. إنّ دراسة الفروق بين نموذجَي التوجه التفكيري في العالم الإنساني هي مهمة رئيسية وستبقى كذلك. وسيكون على المرء أن يجرب بشكل أكثر وعياً، إنْ عاجلاً أو آجلاً، أي واحد من نموذجَي التوجه، العلمي أو ذاك المعتمد على عقيدة اجتماعية موضوعة، سيكون أكثر فاعلية ونجاحاً في إيضاح وجلاء ورقابة النشوء والتطور غير المنضبطين نسبياً للمجتمعات البشرية.

الفصل الثاني

نقد توماس موروس للدولة[1]

مع تأملات وأفكار حول تحديد مصطلح اليوتوبيا

1. حول تحديد مفهوم اليوتيوبيا:

هذا النص الطويل الذي يقارب أن يكون كتاباً صغيراً لوحده، هو محصلة دراسة حول موضوع الخيالية (اليوتوبيا) قامت بها مجموعة من الباحثين في مركز الدراسات المقارنة في جامعة بيليفلد وناقشتها وكان إلياس أحد أعضاء هذه المجموعة وهو الذي صاغ هذا النص كمحصلة للدراسة.

كان المواطن الإنكليزي توماس موروس (1480 - 1535) وأوهامه حول دولة فاضلة على جزيرة بعيدة، محور هذه الدراسة. وقد تباينت هذه الدولة الفاضلة وشروطها كثيراً مع مجتمع أوائل القرن السادس عشر في إنكلترا. فنظام المجتمع في دولة موروس ديمقراطي وحرية الاعتقاد مكفولة ونظام الرق قد ألغي، ومن الواضح أنّ ممارسات السلطة في هذه الدولة تراتبية وذات نظام أبوي. ويرى إلياس أن المثاليات ليست إلا صوراً وهميةً لمجتمع مستقبلي بديل، وهي دائماً تعبير عن الزمن الذي تنشأ فيه. وهو يفهم المثاليات الخيالية كجزء من عملية بناء الدولة، ويرى أنّ دواعي وأسباب التحول تنبعث من نقد الظروف المسيطرة.

1. ربما كنّا لسنا بحاجة إلى خلاف ونقاش طويل حول ما نفهمه تحت مسمّى اليوتوبيا. فاليوتوبيا صورة خيالية سرابية للمجتمع تختلف بشكل ما عن الصورة الواقعية للمجتمع الذي تود هذه الصورة الوهمية أن تعطينا إياه. لكن بأي شكل يكون الاختلاف؟

ليس قول ذلك صعباً، فاليويتوبيا تُصور لنا كيف يود أحدنا أن يعيد تشكيل الحياة في مجتمعه أو يخشى من أي خطر داهم قد يصيب مجتمعه

في مستقبل قريب أو بعيد. وإذا استمر المرء بالتفكير بهذه الطريقة، فإن من السهولة بمكان الوصول إلى تعريف عملي موحّد لليوتوبيا كنقطة انطلاق لعمل مشترك والمجالات اختصاصية متعددة في هذه الدائرة من المعضلات، هذا فيما لو لم يكن الميل الأكاديمي قوياً لتجزئة اليوتوبيا بشكل اختصاصي. فكل اختصاص يهتم بهذا الموضوع يريد أن يقتطعه لنفسه دون غيره، فالأدباء يرغبون بتعريف اليوتوبيا حصراً على أنها صنف أدبي. كذلك المؤرخون ربما كانوا يريدون أن يفهموها على أنها شكل تاريخي لا يتكرر، أما الفلاسفة فيعتبرونها معطىً فلسفياً أبدياً، وعلماء الاجتماع يرونها معطىً اجتماعياً.

أما السؤال الآن فهو عن مدى صحة قناعة علماء الاجتماع فيما إذا كان بالإمكان أن نفهم اليوتوبيا في يوم من الأيام فهماً مقنعاً واضحاً دونما أي لبسٍ، ودون أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أنّ الأمر يتعلق بصورة وهمية للمجتمعات وفي أحوال عدّة، ولو ليس في جميعها، ويتعلق أيضاً بمجتمعات منتظمة ضمن دولٍ أو في ما يشبه الدوَل. ولأن اليوتوبيا بمفهوم توماس موروس هي صورة خيالية للمجتمعات، فإنّ معناها وبنيتها لا يمكن أن تتحَدّدا في دراسة علمية بوضوح وتأكيد، إلا إذا كانت بنية المجتمع الواقعي الذي صدرت عنه هذه الصورة اليوتوبية،

معروفة بشكل واضح. ربما كانت الصور اليوتوبية مخترعة من قِبل أشخاص أفراد، وتكون في هذا المعنى صوراً يوتوبية إفرادية، وينظر إليها أيضاً في هذه الحال على أنها صور خيالية اجتماعية المنشأ: فالواضعون لهذه الصور ينطلقون من وضعٍ اجتماعي مُعاش يميّز غالباً مجتمعاً نوعياً يكون منتظماً ضمن دولة وضمن جمهور معيّن وفي شريحة معيّنة. هذه هي القاعدة. فإذا عرفها المرء وتأكد منها استطاع أن ينطلق إلى الأشكال المتعددة لها. فيمكننا على سبيل المثال أن نسعى إلى تحديد بنية أدبية نوعية أو إلى تحديد القيمة الفنية لليوتوبيا. ولكن عندما لا تكون المظاهر الاجتماعية لليوتوبيا واضحة

للمرء بشكل جليّ ودقيق، فإن قاعدة التوجه الثابتة تنتفي أمام كل الدراسات اللاحقة.

دون هذه القاعدة يدخل المرء في متاهات لا نهاية لها من التفسيرات والتناقضات الحتمية التي تختلف من جيل إلى جيل كالأزياء. وسرعان ما تصبح كتب الأجيال الماضية كتباً تراثية تعتلي رفوف المكتبات ويلفها الغبار والنسيان. ولا يمكن للدراسة أن تكون مبنية على أساس ثابت دون أن تنسب إلى المجتمع المحدد الذي ظهرت فيه هذه اليوتوبيا. عند ذلك يكون لدينا، كما هي الحال في العلوم الإنسانية وفي الكثير من الأحوال في الحقيقة، أساليب متناوبة ولكن لا استمرارية أكيدة لها ولا تقدماً في الأعمال البحثية العلمية على مدى أجيال.

والجهود التي تبذل حول مكان إقامة المجتمع المعني وحول التشخيص الاجتماعي ليست إلاّ وجهاً من وجوه الجهود المبذولة التي لا غنىً عنها عند العمل على قطعة أدبية سواء كانت خيالية أم لم تكن كذلك، وجهاً من أوجه الجهود للوصول إلى صورة مطابقة لواقع الحالة البشرية، التي منها خرج وإليها يعود هذا العمل. ومعنى "الفهم" و "الإيضاح" في هذا السياق أمرٌ غير عادي في الواقع.

لكل وضعٍ بشري وجهان متلازمان، فيمكن أن يُنظر إلى هذا الوضع وتُعد بنيته كحالةٍ مُعاشة من منظور الشخص ومجموعته، أي من منظور الشخص الأول الـ "أنا" والـ "نحن". هذا ما نسميه "فهماً" في هذا السياق، أما إعادة الهيكلة فيمكن أن تحصل من منظور الملاحظ البعيد نسبياً، والذي يرى الإنسان الآخر ومجموعته بالترابط مع بنية مجتمعية متحولة، أي من منظور شخص ثالث، من منظور الـ "هو" أو الـ "هم". وإعادة الهيكلة هذه التي تتم من منظور الشخص الثالث، هي التي تعني "الإيضاح" في هذا السياق. إنه من غير المنطقي أو المعقول أن يتمحور الخلاف بين الناس حول أي من الفهم

أو الإيضاح يجب أن يُعطى الأولوية في علم الاجتماع وفي العلوم الإنسانية. وإذا كان الأمر يتعلق بالناس وبأعمالهم وصنائعهم فإنه من البديهي أن يحتاج ذلك دائماً إلى النظرتين معاً، نظرة الشخص الأول ونظرة الشخص الثالث. الأمر يحتاج إلى الفهم والإيضاح اللذين ينفيان ويكملان بعضهما بطرق متعددة[2].

2. ربما لا حظنا أن الأمر لا يتعلق في هذا السياق، بوضع التعريف الاستدلالي لليوتوبيا. ولا يزال هناك الكثير من العمل حتى نتعرف إلى خط تطور اليوتوبيا في علاقتها مع المجتمعات المعنية، على الأقل منذ ذلك الزمن الذي نشر فيه توماس موروس صورته الخيالية عن مجتمع الدولة. الأمر يتعلق في هذا السياق بمهمة أكثر تواضعاً، ويبدو هنا أن ما ينفعنا هو وضع فرضية عمل لاستخدام مفهوم اليوتوبيا، والتي يمكن الاتفاق عليها، وقد تكون قاعدة مشتركة يُعتمد عليها في الأبحاث العلمية سواء كان ذلك في العلوم الإنسانية أو في العلوم الأخرى.

وفي هذا السياق يمكن أن نقول بإيجاز؛ إن اليوتوبيا عبارة عن صورة خيالية للمجتمع تتضمن اقتراحات لحلول لبعض المعضلات المحددة في المجتمعات المعنية والتي لا تزال بغير حلّ، وهي اقتراحات لحلول وضعها مؤلفو هذه الصورة الخيالية أو المدافعون عنها والساعون إلى تحقيقها، والتي تشير إلى التغييرات التي يجب أن تجري في المجتمع القائم أوتلك التغييرات التي يُخشى خطر حصولها أو إلى الأمرين معاً.

يمكن أن نسير خطوة أخرى، وأعتقد أنّ كل هذه الصور اليوتوبية ليست إلا صوراً لرغبات أو مخاوف تتعلق بصراعات حادّة أو هامّة في المجتمعات ذات الصلة. كما أنها توجّه في موضوع التغلب على الصراعات التي يعتبرها المدافعون عن الصورة اليوتوبية مرغوبة أو غير مرغوب بها. هذا بالتأكيد أحد الأوجه الرئيسية للتضاريس المجتمعية التي يجب تحديدها، وإذا لم يمكن

ذلك فستفقد دراسات الصور اليوتوبية مستنداً هاماً ألا وهو البنية المجتمعية الواضحة.

وفقاً لذلك تمنح دراسات اليوتوبيا التي قامت بها الأجيال السابقة، للناس الذين يأتون في زمن لاحق، فرصة خاصة جيدة لإعادة هيكلة معضلات بشرية لمراحل سابقة لم تُحلّ ولبعض اقتراحات الحلول الممكنة أيضاً، ولكن ليس من منظور الناس اللاحقين وإنما من منظور أهل المرحلة السابقة أنفسهم (كما حاولت شخصياً أن أقوم به على مثال D'Urfés Astrée). وبناء على ذلك فإنّ من المهام الرئيسية في الدراسات اليوتوبية المشاكل البشرية الاجتماعية المفتوحة، وبخاصة تحديد التوترات والصراعات التي تعرض إمكانياتُ الحلول المرغوبة وغير المرغوب بها، صورةً خيالية عنها وأن توضّح الأسباب التي دعت واضع الصورة الخيالية والقسم الأكبر من جمهوره، أو بمعنى أشمل كل واضعي صورة خيالية، للتركيز على هذا الحل أو ذاك للمشاكل المعاصرة (ومن خلالها ربما أيضاً مشاكل بشرية أكثر شمولاً)، كهذا النوع الخاص من التغلب على الصراعات، وتبريره والدفاع عنه.

3. إنّ هذا التحديد لمفهوم اليوتوبيا يجعل من الضروري حفر ثغرات في تلك الجدران الصماء للمفهوم، التي تحيط نفسها بها كل فروع العلوم الإنسانية المساهمة في دراسة الصور اليوتوبية. إن الصور اليوتوبية هي أمثلة لنوع من مواضيع الأبحاث والذي يتجاوز حدود النظم العلمية الأكاديمية الفردية في كثير من الأحيان، على أسوأ الاحتمالات. وهي لا تصلح إلا قليلاً وبشكل خاص لتجزئة الأوجه المختلفة ومعالجة هذه الأوجه إفرادياً باستخدام لغة اختصاصية خاصة، والتي تُظهر أنّ هذه الأوجه، كالأوجه الأدبية على سبيل المثال، وُجدت حقاً في فراغ، مستقلةً عن كل الأوجه الأخرى. وهذا ما يسبب عرقلة للتواصل بين مختلف الاختصاصات العاملة في مجال الدراسات اليوتوبية وربما يجعل هذا التواصل غير ممكن بالمرة.

وبناء على ذلك يُحكم، مع الوقت، بالعقم على دراسات العلوم الإنسانية للصور اليوتوبية، إذا لم يكن ممثلوها قادرين على حل موضوع النشأة الاجتماعية لليوتوبيا بأنفسهم ووفق وضع المؤلف ضمن دائرة توترات المجتمع، بدقة كبيرة، أو بالتعاون مع مؤرخين أو علماء اجتماع.

إنّ ضرورة الوضوح التام للنشأة الاجتماعية عند أخذ اليوتوبيا الأدبية النوعية بعين الاعتبار، يتعلق من جملة ما يتعلق به، بكون الصور اليوتوبية ذاتها صورَ رغبةٍ أو صورَ خوف للمجتمعات، وحسب نموذج موروس Utopia وبالإضافة إلى ذلك في العديد من الحالات وليس في كلها، من مجتمعات على شكل منظمات مجتمعية، على شكل دولة أو ما يشبه الدولة. وبذلك تتميز عن الكثير من النتاج الأدبي الآخر. وبالتأكيد فإنّ الشعر والرواية والتراجيديا لها صلاتها المجتمعية الخاصة. ولكنها حتماً تستطيع أن تتناول مشاكل المجتمع على شكل إفرادي وفق مواضيعها. ومن الطبيعي أنّ السؤال المفتوح الذي يحتاج إلى نقاش هو هل يمكن تسمية الصور المرغوب بها والتي تستند كلياً إلى هذا المستوى الإفرادي، على أنها صور يوتوبية، أو لا يمكن ذلك؟ فعلى سبيل المثال إذا كان ممن الممكن إعادة المفهوم إلى الروايات التربوية من عصر غوته، يبدو لي شخصياً أنّنا بذلك نعطي مفهوم اليوتوبيا معنى أوسع من حقيقته مع الخروج أيضاً عن الاستخدام اللغوي السائد. بذلك ينقله المرء من مستوى الدولة إلى مستوى إفرادي دون هذه القاعدة " Metabasis eis to allo genos"[3] وعدم وضوح تعريف المفهوم المرتبط بها، ليبرره بوضوح. نشاهد في صميم تطور اليوتوبيا صوراً خياليةً دامت لوقت طويل، هذا إذا لم نقل أنها دامت حتى العصر الحالي، لمجتمعات منظمة إلى حدّ بعيد. إذا أراد المرء أن يُدخل في نطاق اليوتوبيا صوراً مثالية لبعض الأشخاص الذين يتعلقون به ذاتياً، فلا يمكن أن يحدث ذلك بصمت، لأنه يحتاج إلى التعليل. وبالتأكيد فإن صورة مثالية كهذه وتنسحب على شخص فرد، لا تكون إلا صورة رغبة

مجتمعية نوعية. ولكن الانسحاب على المجتمع، وبشكل خاص المحدودية الاجتماعية للمثال الفردي، كانت دائماً خارج أفق الشخص ذي الصلة. وعلى أية حال فإنّ الموضوع هنا يتناول حالة حدّية لنطاق المفهوم الذي يتناول أساساً صوراً خيالية لمجتمعات بشرية كاملة، تحتوي في نفس الوقت على اقتراحات حلول لمشكلات عصرية اجتماعية واقعية - مشكلات اجتماعية يدركها المؤلفون كمشاكل للعيش المشترك بين الناس.

4. لقد قلت بما ذكرته حتى الآن أموراً على قدر من الأهمية فيما يتعلق بمشكلة مهام أو أدوار الصور اليوتوبية التي تخضع للكثير الكثير من النقاش. وفي المركز منها نجد مهمتها كصورة خيالية مرغوب بها أو هنالك خوف منها، لحلول ممكنة لمشاكل اجتماعية حادة تكون في أغلب الحالات صراعات وتوترات اجتماعية حادة. ويمكن أن تحدّد أدوار من هذا النوع بدرجة عالية من الدقة واليقين. وإذا تغاضى المرء عن الوصول إلى وضوح كامل حول هذه الأدوار، بشكل مباشر أو غير مباشر، تصبح كل الجهود اللاحقة لدراسة الصور اليوتوبية على أرضية غير ثابتة. وإذا استطاع المرء أن يصل إلى معلومات حول هذه الأدوار يستطيع أن يتناول السؤال التالي بسهولة حول أي جمهور يستطيع الشخص - أو الأشخاص - الاعتماد عليه من خلال ابتداع صورة يوتوبية، ويبدو لي هذا الوجه ضرورياً لفهم الصور الأدبية اليوتوبية بشكل خاص.

لكل صورة يوتوبية مهمة أو دور إخبار وإبلاغ، فهي بمثابة تواصل بين المؤلف والناس الآخرين، وحتماً لم يكن ذلك في العصور الماضية كما هو عليه اليوم غالباً، كان تواصلاً مع جمهور مجهول نسبياً، ومع دائرة واسعة نسبياً من القراء والمستمعين غير المتخصصين، بينما يتم هذا التواصل اليوم مع جمهور متخصص ومطّلع. وهكذا فإنّ إحدى أهم مهام الدراسات اليوتوبية هي الإجابة على السؤال عن الذي أو الذين تقوم اليوتوبيا بدور الإخبار لهم.

إلى أي جمهور توجّه المؤلف؟ لقد حاولت أن أوضح في دراستي حول الـ Astrée مدى قدرة الجمهور المفترض على إثبات نفسه أمام المؤلف. فرعاة الأغنام الذين لم تُصوّر لنا حياتهم هناك دون بعض أشكال السلطة، يظهرون عند النظر إليهم عن قرب كنبلاء متنكّرين، والذين يعرفون عن قرب الضغوط والقهر الذي تمارسه الدولة الاستبدادية وخاصة البلاط الملكي، ولكنهم لا زالوا يحتفظون بصورة مشرقة عن حياة الريف الطليقة من القيود كما كانت في السنين السابقة. وحياة الريف تتجمل في الذاكرة ويحلم الإنسان بالعودة إلى حياة رعاة الأغنام من رجال ونساء والذين يكونون في غاية التمدن مع بعضهم في علاقاتهم وعيشهم المشترك، وبالذات لأن قفص البلاط الذهبي أصبح أمراً لا مفر منه بالنسبة لهم. وهنا في الحياة الريفية، يتحدد الوضع الاجتماعي ووجهُهُ الحياتي المُعاش من قبل المجموعات البشرية، التي كانت الشريحة المستهدفة من قبل المؤلف، بكل دقة ووضوح. والدقة في التشخيص الاجتماعي، أي بتحديد وجه الحياة الاجتماعي المُعاش، من قبل المؤلف والشريحة المستهدفة من الجمهور، هي تماماً بدرجة الوضوح وطريقة التصوير التي غالباً ما أفتقدها في دراساتي حول اليوتوبيا في العلوم الإنسانية. ما أريد قولَه بذلك هو أنّه، وحسب قناعتي، يجب أن تبقى وستبقى كل الدراسات التالية دون معرفة دقيقة للوضع الاجتماعي الذي يعبر عن نفسه من خلال صورة يوتوبية، قاصرة مُجدبة وتأمليّة تفكيرية غير أكيدة. أما إذا عرف المرء كيف يحصل على هذه المعرفة فإنه حينذاك يستطيع أن يقبض على حلول لمسائل أخرى كانت ستبقى فاقدة المعالم في لعبة تخمين، فمثلاً هناك السؤال؛ إلى أي جمهور أو أية شريحة من الناس سيتوجه المرء للتأثير عليهم بابتداع صورة يوتوبية والتأثير على الآخرين من خلال إيضاحها لهم؟ ودون هذه المعرفة لا يمكن الدخول الصحيح إلى فهم المسألة الهامة التي تمثلها صور يوتوبية مقوّمة كوجهٍ أدبي، ولا لمعرفة أسباب اختيار المؤلف نوعاً

أو شكلاً أدبياً معيّناً لعرض صورته اليوتوبية. كيف يستطيع المرء أن يعرف مثلاً لماذا اختار توماس موروس لصورته اليوتوبية شكل الحوار إذا لم يكن المرء على دراية واضحة بالدور الخاص الذي يملكه الحوار كنوع أدبي في مجتمع دولة تودور.

كلمة أخرى حول إيضاح مفهوم اليوتوبيا قد تكون نافعة هنا في هذا السياق أيضاً. يوجد في عصرنا هذا توجّهٌ ملحوظ لتوسيع مفهوم اليوتوبيا على كل الصور الخيالية والمثالية الممكنة في الحياة المشتركة للناس في مجتمع معيّن. بذلك تختفي أو تتبعثر بعض الخصائص البنيوية لهذا المفهوم والتي تبدو لي ضرورية كوساطة للتوجّه وكأداة للبحث. ويبدو لي أن مفهوم "اليوتوبيا" يفقد من دقّته إذا لم يقصره المرء على صور خيالية للمجتمعات لا تخرج عن نطاق عالمنا، وبما يتوافق مع الاستخدام اللغوي السائد، بالإضافة إلى الصور الخيالية لمجتمعات كهذه نتصورها موجودة في الحاضر أو ستكون موجودة في المستقبل. أما الصور الخيالية للمجموعات المجتمعية والتي تتجـاوز

بتطلعاتها حدود العـالـم الذي نعيش فيه وتكون ذات طبيعة غيبية ميتافيزيقية كالتي كانت موجودة في الماضي، ولأنها تستند إلى الحياة الأخرى أو إلى الماضي، فإنّ لها دوراً آخر مختلفاً عن دور الصور الخيالية الدنيوية لمجتمعات تعيش واقع اليوم أو نتصورها ستعيش واقع الغد. وحريٌّ بنا أن نطلق على التصورات الأولى مصطلحاً آخر جامعاً. ولكن بالتأكيد توجد أشكال انتقالية أو مختلطة، ولكن تضيع في هاتين الحالتين خصائص بنيوية رئيسية من الصور اليوتوبية تتبين لنا إذا ذكرنا – على سبيل المثال - قصة آدم وحواء في الجنة، وفق رواية الإنجيل، وأعطيناها صفة الصورة اليوتوبية.

ربما كان علينا في هذا السياق أن نذكّر بأن مفهوم اليوتوبيا، بالمضمون الذي نتناوله هنا، لا يقتصر بحال من الأحوال على الصور اليوتوبية الأدبية. إذ

يمكن استخدام كلمة "أدب" وكلمة "أدبي" بمعنى ضيق وبمعنى واسع. فبالمعنى الواسع يمكن استخدامهما، كما أرى، لكل ما هو موجود في كتاب أو على شكل ما يؤدي نفس مهمة الكتاب، أي موجود في "لفة من الورق". ففي هذا المعنى يمكن مثلاً أن نسمي كتاباً تعليمياً للرياضيات أو الفيزياء "أدباً" حيث يمكن لعلماء الآداب والعلوم الإنسانية الأخرى أن يتعهدوا بدراسة الأسلوب الأدبي على الأقل لمثل هذه الكتب. أما بالمعنى الضيق فإنّ مفهوم الأدب ينسحب في رأيي، إذا كان فهمي لذلك صحيحاً، على كل ما هو تواصل مكتوب تحمل مادته شكلاً فنياً معيّناً ويكون له بناء على ذلك، الحق الصريح أو الصامت بالحصول على قيمة فنية. إنّها مهمة مثيرةٌ للاهتمام أن تحاول دراسة كيفية تحديد القيمة الفنية لكتابٍ ما، لتصل من وراء ذلك إلى معرفة الصورة اليوتوبية التي يوضحها هذا الكتاب، ولكن هذا يأخذنا بعيداً عن سياق بحثنا هنا. وأنا أذكر طبيعة الصور اليوتوبية كأدب، فقط لأذكّر أنّ هناك أيضاً صوراً يوتوبية ذات طبيعة غير أدبية، وبالذات تلك الصور اليوتوبية التي تقوم بدورٍ مباشر في الواقع الاجتماعي وغالباً ما تكون أيضاً قوةً دافعة وراء حركات اجتماعية، دون أن نجدها مكتوبة. ونرى في الكثير من الحالات أجزاء صور يوتوبية اجتماعية واسعة وشاملة تقوم بدور هام، على شكل وسائط للتوجهات السلوكية والعاطفية الوجدانية، في التواصل الشفوي بين المجموعات وفي وعي وإدراك أفراد هذه المجموعات، حتى لو لم تجد هذه الصور المجتزئة طريقها إلى التسجيل بطريقة كتابية، وإذا وجدت طريقاً لها إلى الكتابة فلن تُقرأ هذه الكتب.

ما ذكره توماس مونتسر في كتاباته حول المعمدانيين ليس إلا جزءاً أو ربما قسماً أساسياً من صورة يوتوبية جماعية شاملة كهذه. كما ينطبق نفس الشيء على ما نعرفه من الوثائق الكتابية حول الصور اليوتوبية لمجموعة مانسون. وهناك أيضاً أمثلة عديدة أخرى تبين الفروق وكذلك العلاقات التي

قد تكون أحياناً وثيقة جداً بين يوتوبيا الكتاب وبين اليوتوبيا الجماعية غير الأدبية والشفوية غالباً. وبما أنّ غالبية الصور اليوتوبية الكتابية تتوجّه إلى دائرة محددة من القرّاء، دائرة تكون على درجة من التجانس قد تقل وقد تزيد وتأخذ في بعض الحالات طبيعة حركة اجتماعية، فإنها تستحق في حالة اليوتوبيا التي تدور حول صور اجتماعية يمكن أن تؤدي دوراً بين ما هو موجود في الكتاب وبين ما يتناوله الجمهور أو مجموعة بشرية أخرى بالتداول الشفوي، اهتماماً كبيراً. وتكون يوتوبيا الكتاب أحياناً صدىً ليوتوبيا جماعية غير أدبية، وأحياناً يكون العكس صحيحاً إذ قد تكون اليوتوبيا الجماعية غير الأدبية صدىً ليوتوبيا الكتاب، كما يمكن أن تكون العلاقة في بعض الحالات متبادلة بين أخذ وردّ من واحدة إلى الأخرى. وهذا كله لا يزال بحاجة إلى الدراسة والبحث. وقد يكون البحث الأدق والأشمل في الفروق والعلاقات بين هذين النموذجين من الصور اليوتوبية مثمراً إلى حد كبير، ومن الطبيعي أن تكون الفروق غير واضحة المعالم.

وهذا ينسحب أيضاً على العلاقات بين هذين النموذجين من اليوتوبيا، اليوتوبيا الشفوية والأدبية، وبين نموذج اليوتوبيا العلمية. وتستحق هذه العلاقات دراسة خاصة إذ إنها ابتدأت في النصف الثاني من القرن العشرين، بشكل ملحوظ، باكتساب أهمية كبرى. كذلك تزداد التنبؤات العلمية لمستقبل المجتمعات البشرية، وهي تستند إلى الوقائع العلمية المحققة بقدر أكبر بكثير مما كان الأمر لدى الصور اليوتوبية القديمة، وهذه الوقائع العلمية هي من طبيعة إحصائية في غالبها إن لم نقل بكاملها، ويتعلق الأمر غالباً بإسقاطٍ للتوجهات الاجتماعية الملحوظة في الماضي والحاضر، على المستقبل. ولكن حتى في هذه اليوتوبيا العلمية، فإنّ للخيال التأملي لواضعيها ولطبيعة الصور المستقبلية، إنْ كانت صور رغبة أم صور خوف، دوراً ليس بالهامشي. وهكذا ولهذه الأسباب فإنّ الانتقال بين نموذج ونموذج من اليوتوبيا غير ثابت ولا واضح.

يصادف المرء بعض الصور اليوتوبية السياسية في العصر الحديث في الأشكال الثلاثة، العلمي والأدبي والشفوي. ولا نستطيع بالتأكيد أن نتغاضى عنها من خلال أنماط تقليدية صارمة، بل يتعلق الأمر هنا بمراكز ثقل مختلفة في تواصلية مستمرة. وهكذا يبدو أنّ ما هو حاسم بالنسبة لطبيعة الصور الوهمية المرغوبة أو التي يُخشى منها في مجتمع ما كصور يوتوبية أدبية، أنّ واضعي هذه الصور يعرفون كيف يعطونها صورة تقليدية لأحد الأنواع الأدبية، أي صورة قصة أو شعر أو حوار على سبيل المثال. ولكن الوضوح يبقى مفتقداً، فمهمتنا أن نحدد بدقة كيف نفرق بين صورة يوتوبية على شكل رواية وبين أخرى على شكل بحث علمي، وبينهما وبين صورة يوتوبية على شكل كرّاسة أو بيان واضح. وأستطيع شخصياً أن أتصور أنّ ممثلي علم أدبي مستقبلي سينظرون إلى دراسة مقارنة لهذا النوع على أنها جزء من نطاق مهامهم. وربما كان الطريق في هذا الاتجاه متعسراً إلى حد ما بسبب التقاليد التي تقصر العلوم الأدبية على النوع الأدبي القصصي. لكن ألا توجد أوجه أدبية للأعمال العلمية؟ أو لأدب الصحافة المكتوبة؟ أو للكرّاسات السياسية أيضاً؟ على كل حال لا تزال هذه النطاقات الإشكالية، كمجال بحث علمي، هائمة لم تثبت قدميها بعد. وربما استطاعت العلوم الأدبية الإنسانية عاجلاً أو آجلاً أن تتخلص مما فرضته على نفسها من قيود، إذ إنه من الصعوبة بمكان أن توضح الخصائص البنيوية المميزة للصور اليوتوبية الأدبية، طالما لا توجد دراسات مقارنة منهجية مع الصور اليوتوبية غير الأدبية. لكن كيف يستطيع المرء صُنع ذلك دون نظرية للعمل الفني، التي تكون على خلاف الأشكال المتعارف عليها في علم الجمال الفلسفي، ممكنة الاستخدام كمدخل في الدراسات التجريبية للأعمال الأدبية؟ لكنّ هذا يتناول بالتأكيد أيضاً، وليس حصراً، مسائل الشكل الأدبي. ولنعد بالنظر إلى ماركس، ما الذي

يدفعنا إلى التفريق بين اليوتوبيا الماركسية ـ بمعنى تصوره أن التخصص المهني وتوزيع العمل سوف يتفكك إلى حد بعيد في المجتمع الشيوعي، كيوتوبيا غير أدبية وشبه علمية ـ وبين اليوتوبيا الأدبية؟ لا شك أنّ للشكل الأدبي الذي قدّم ماركس أعماله به، أي ذلك الذي يميّز كـ "شكلٍ" عن الـ "مضمون"، دوراً هاماً. ولكن إذا تابع المرء هذا المسار فعليه أن يأخذ بالحسبان أنّ صورة ماركس الخيالية عن المجتمعات المستقبلية، (هذه الصورة التي لا تأخذ في الحقيقة سمة الرغبة، وإنما تتضمن أيضاً صورة خوفٍ من زوالٍ أو ضياعٍ ممكن)، ستُطرح على أنها نتيجة ضرورية لعملية اجتماعية طويلة الأمد، أي كإسقاطٍ للاتجاهات الماضية والحاضرة على المستقبل. وتظهر الصورة المستقبلية هنا على أنها قطعة من الواقع، حتى لو كان هذا الواقع مستقبلياً. كذلك في هذا المعنى، وليس في "الشكل" فقط أو في طبيعة التصور، يبدو أنّ الصور اليوتوبية العلمية والقصصية تختلف عن بعضها بالرغم من وجود أشكال انتقالية تزداد يوماً عن يوم، كالخيال العلمي مثلاً. ويتركز الاهتمام في الصور الخيالية العلمية للمجتمع المستقبلي، إلى حدّ كبير على وثائق قابلة للاختبار والتحقق المنهجي، خلافاً للصور اليوتوبية القصصية. كذلك يكون للمفاهيم التقليدية غير الشخصية في الأولى وللتصورات التي يقدمها الناس في الثانية، دور كبير. ولكن كما سبق القول، فإنّ الحدود بينهما غير واضحة المعالم.

وهذا ينطبق أيضاً على الحدود بين الصور اليوتوبية السياسية في شكلها الشفوي وبين الصور اليوتوبية الأدبية في شكلها الكتابي. إنّ الخيال المركزي لمجموعة مانسون العنيفة المتجبّرة، وبالتالي تصوّر شارلز مانسون أنّه سيدخل مع أعضاء مجموعته في الحرب القادمة بين السود والبيض، في حفرةٍ في الصحراء ويختفون عن سطح الأرض، ليعودوا بعد انتصار السود، من حجراتهم تحت الأرض إلى سطح الأرض مرة أخرى كمستشارين لا يستغني

عنهم السود. ويمكن أن يتصور المرء هذه اليوتوبيا المرعبة أيضاً موضوعاً لحكاية أدبية. إنها صورة خيالية لمجتمع مستقبلي تبيّن سبلاً خاصة لحلّ معضلات حالية خاصة أيضاً لم تجد بعدُ حلاً لها.

5. توجد الصور المرجوّة والصور المرعبة من هذا النوع في كل المجتمعات البشرية، كما نستطيع أن نلاحظ، فكل تصورات الحياة بعد الموت لها هذا الطابع. قد تتقدم طبيعة الأمل أحياناً وتتقدم طبيعة الخوف أحياناً أخرى، كما هي الحال في مجتمع جهنم التي يحكمها الشيطان. ولهذه الصور الخيالية مهام اجتماعية محددة فهي وسائط توجيه لسلوك المرء - أو يمكن أن تكون كذلك. والسؤال الآن هو لماذا ومنذ أي عصر ابتدأت هذه التصورات المتنوعة التي يضعها الناس حول مستقبل ممكن، تتخذ طابع الصور اليوتوبية؟ ما هي في الحقيقة تلك البنى أو الهيكليات الخاصة التي تميّز بين الصور اليوتوبية وبين الصور الخيالية الوهمية العادية، كمجتمعات الجنة والنار مثلاً؟ ومن المفيد أن نعرض لهذه المواضيع بشيء من الدقة. لا أجهد هنا لأن أجيب عليها كما تستحق فعلاً ولكنني أكتفي ببعض الإشارات التي آمل أن تكون ذات فائدة.

II . نقـد الدولـة عنـد مـوروس

في سيـاق عمليـة نشـوء الدولـة

يمكن أن يكون النجاح النسبي لكتاب توماس موروس Utopia مؤشراً على أنّ موروس تطرق إلى معضلات كانت قد ابتدأت تأخذ اهتماماً كبيراً في عصره في المجتمعات الأوروبية - معضلات حاولت أن تعطي إجابات على أدب اليوتوبيا المتنامي. وبذلك يحصل المرء على نوع من المرتكزات التي أعطت دفعاً لهذا الأدب اليوتوبي. ما كان من الصعب إيضاح هذه المرتكزات لو أنّ الشكل التقليدي من الأبحاث العلمية الأدبية لم يكن يقتصر غالباً على دراسة أعمال إفرادية تكون غالباً لكتاب مرموقين. وهذا ما يؤدي إلى قدر من إهمال تلك الحقائق التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار إذا أراد المرء أن يجيب على أسئلة كتلك التي وضعناها للتو. إنه من المفيد، على سبيل المثال، أن تكون لدينا نظرة إحصائية شاملة حول تطور الأدب اليوتوبي من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين، بالإضافة إلى نظرة تقريبية عن الخط البياني لتطور هذا النوع من الأدب، سواء كان ذلك زيادة أو نقصاناً وكذلك أعداد هذه الكتب وأعداد طبعاتها. وقد تمت تجربة القيام بذلك لبعض المراحل، وزيادة كتب اليوتوبيا في القرن الثامن عشر أمر معروف.[5]

ولكن لهذا النجاح الكبير نسبياً في حينه لكتاب توماس موروس، الذي أعطى المصطلح أيضاً، دلالات كبرى. ومن الواضح أنّ موروس طرح في كتابه مشكلة كانت ذات قيمة واهتمام كبيرين للمثقفين في اختصاصات العلوم الإنسانية في ذلك الوقت، كما تبين الترجمات العديدة إلى مختلف اللغات الأوروبية وإلى لغات أخرى أيضاً. يمكن تحديد هذه المشكلة بكلمات قليلة،

وقد تكلم عن ذلك بين الحين والآخر معاصرون بوضوح كافٍ. لقد طرحت هذه المسألة منذ عهود قديمة، وقد كان أفلاطون من أوائل من تطرقوا لها. وقد اكتسبت هذه المسألة أهمية متجددة في إنكلترا، في عهد سلالة تيودور، وفي بعض الدول الأوروبية الأخرى مع بدايات القرن السادس عشر، ليس لأنها طُرحت من قبل أفلاطون، وإنما على العكس، لأنّ تطور المجتمعات الأوروبية في القرن السادس عشر تسبب بالاهتمام مجدداً ببعض المسائل التي كانت في أيام أفلاطون أيضاً ذات أهمية، فاكتسبت معالجة أفلاطون لهذه المسألة اهتماماً خاصاً. وقد طرح هذا الموضوع الذي اهتم به موروس، على عدة منتديات منها المجمّع الكنسي الذي عُقد في لاتران / روما، بينما كان موروس في نفس الوقت يعمل بالتعاون مع إيراسموس، وربما مع آخرين من دائرتهم، على هذا الكتاب. وقد بحث هذا الكتاب، بلغة العصر، في مسألة نشوء الدولة. أما إيراسموس فقد نظر إلى كتاب موروس Utopia ككتاب حول الدولة.

لماذا اكتسب موضوع نشوء الدولة في هذه المرحلة معنىً خاصاً من قبل الناس المهتمين؟ إنّ إعادة الدراسة الصحيحة والموثقة للمسائل الاجتماعية، التي انعكست في كتاب العصر الذي كثُر قارئوه، ضرورية جداً لفهمها. وفي هذه الحالة تعطي الإشارة إلى هذه المعضلات مفتاحاً لطريق فهم ماهية الصور اليوتوبية كنوع خاص، بالمقارنة مع الصور الخيالية البشرية العديدة لحياة أخرى.

وقد حصلت في الواقع وفي تلك المرحلة التي تميزت بظهور أعمال مثل يوتوبيـا لموروس والأمير لمكيافيللي تحولات ملحوظة في تنظيم الدول الأوروبية، إذ ازدادت حظوظ الأمراء بالسلطة في دول أوروبا مقارنة مع الشرائح النبيلة الأخرى. وفي الواقع ومن وجهة نظر اجتماعية، فقد تزامن نهوض الأدب اليوتوبي الحديث، ومرحلة كبيرة من تطوره، مع عملية بناء

الدول الأوروبية. ويقع نشوء هذا الأدب في ظل ما أسماه المؤرخون "عصر الاستبداد". ولكن الاستخدام الوصفي الصِرف لهذا المفهوم يؤدي بسهولة إلى نسيان أنّ المرء يعني به التحوّل الهيكلي النوعي للمجتمعات الأوروبية والدخول في مرحلة جديدة من تطور المجتمعات، وبالتالي تنامي حظوظ الأمراء بالسلطة، رجالِ الدولة الأساسيين (وقد بينت في مكان آخر أسباب هذا التطور)[6]. تظهر ملامح هذه التحولات عادة في أنّ الناس يجدون أنفسهم أمام خبرات جديدة، أمام مشاكل يجب عليهم التغلب عليها واقعياً وفكرياً. كذلك فإنّ بعض الأحداث والمشاكل تعبر عن وجودها بظهور كلمات جديدة أو كلمات قديمة أيضاً، تحمل مفاهيم جديدة. وليس من قبيل المصادفة مطلقاً أن المفهوم الجديد "الدولة"، الذي أتى من إيطاليا، وجد طريقه إلى لغات الدول الأوروبية المختلفة.

إنّ دراسة التطور الاجتماعي، وبالتالي نظريات هذا التطور، لا تزال غير متقدمة حتى في أيامنا هذه. لذلك ربما كان من العسير فهم مصطلح " lo stato" (الدولة) الذي انتقل في عهد ماكيافيللي، مع بعض التغيرات اللفظية المحلية، واستقر في لغات الشعوب الأوروبية المختلفة، ولم يكن ترجمة بسيطة لكلمة "res publica" (الجمهورية) الذي أخذ سبيله إلى الاستخدام في دول الشعوب اللاتينية. ومن الواضح أن الكلام قبل ذلك كان في اللهجات المحلية عن هذه المملكة أو تلك الإمارة أو الجمهورية. ويبدو أنّ سبباً عملياً كان موجوداً، دعا حَمَلَة هذه اللغة إلى الصعود درجةً أخرى على سلّم التركيب المفهومي (أو حتى نستخدم المصطلح الأقل دقة والأكثر انتشاراً "التعبير التجريدي") وإلى أن يستخدموا مصطلحاً يشمل بمفهومه الممالك والإمارات والجمهوريات. ولكن التغيرات التي جرت في حياة الناس الاجتماعية ووجدت تعبيراً مميزاً لها في تلك الوفرة المتزايدة من الإمارات والحكومات وكانت عرضةً لتشديد الرقابة التي قاست منها الشعوب المحكومة، أتت معها

بالكثير من الأحداث المستجدة. فقد ظهر نموذج جديد من الأمراء وفقد الأمراء التقليديون الكثير من الملامح المميزة للحكام الإقطاعيين التقليديين، فقد اتجهوا تدريجياً نحو خوض حروبهم بجيوش من المرتزقة، وعدلوا بالتدريج أيضاً عن استخدام السلاح الأبيض للفرسان إلى استخدام بنادق المشاة، كذلك أخذوا يقللون من تمويل حروبهم وأعمالهم في السلم أيضاً عبر الأراضي والمنتجات الطبيعية لتابعيهم، إلى استخدام الذهب والفضة، أي إلى استخدام الأموال الضريبية والقروض. أما جيوشهم النظامية فلم تطلب معدات حربية مختلفة للقتال مع العدو الخارجي وحسب، بل طلبت أيضاً مراقبة أشمل وأدق لشعوبها ذاتها. وقد ظهر هذا النوع من الأمراء بداية في إطار الدول المدينية والإقليمية في إيطاليا، وكانت سلالات سفورتسا وبورجيا وميديتشي من هذا النوع من الأمراء. كذلك كان الملك الفرنسي فرانسوا الأول والإنكليزي هنري الثامن من أوائل ملوك هذا النموذج في العهود الأولى لعصر الاستبداد.

إنّ استخدام الكلمة الجديدة "الدولة" أو ما يعادلها في اللهجات المحلية الأوروبية كان في الحقيقة عارضاً واضحاً لمرحلة جديدة من عملية نشوء الدول في نموذجها الحديث، وكذلك لخبرات جديدة اكتسبها الناس في التعامل مع الدول، ولمشكلات جديدة كان لا بد للناس من أن يطرحوها على أنفسهم حول الدولة. وقد كان هذا ما عنيته حينما تكلمت عن أنّ نشوء هذا المصطلح الجديد وانتشاره في اللغات الأوروبية أعلن عن الصعود إلى درجة جديدة من الاهتمام بالدولة.

إنّ كتاب توماس موروس "يوتوبيا" وقسماً من الكتابات الأولى عن اليوتوبيا، مميزة للتفكير في المشكلة ذاتها (وكذلك أيضاً كتب كثيرة عن اليوتوبيا حتى عصرنا الحاضر) - أي كيف يجب أن تكون طبيعة الدولة؟ وما هي الدولة الفضلى؟ كذلك هناك صور خيالية موجهة ضد الدولة تعالج هذا

الموضوع، ويمكن أن تُعدّ منها بعض روايات الرعاة ومنها الصورة اليوتوبية الشهيرة حول الطبّاخة التي كانت تريد أن تقوم بأعمال الحكومة في أوقات فراغها. وهكذا فإن تصنيفاً للصور اليوتوبية وفق تصورها للدولة، هل هي صور يوتوبية راغبة بدولة معتدلة أو دولة جرت فيها إصلاحات جذرية شاملة لتصبح الصورة اليوتوبية معبرة عن الخوف، أو كصورة راغبة بمجتمع دون دولة إلخ...، ليس هذا أمراً غير معقول.

1. إنّ يـوتـوبيـا توماس موروس شهادة معبرة صادقة - في مقاييس ذلك الزمن - عن الإحساس الإنساني والديني لعالم بالآداب على درجة كبيرة من التسامح والشمولية في المعرفة، والذي عاصر، كنبيل مقيم في المدينة، خطر التحول، بسبب هذا النموذج الجديد من الدولة، إلى دولة استبدادية ذات حكم تعسفي وغالباً ما يكون ديكتاتورياً. وقد شابهت مشاعره في بعض نواحيها مشاعر الناس في القرن العشرين وهم يرَون كيف تترعرع الفاشية. على أية حال، كانت هذه مشاعره كعالم إنساني يقيم في المدينة ولم يكن آنذاك في خدمة البلاط، أي في مؤسسة الدولة. ووفق معلومات غير أكيدة[7]، فقد لمس موروس باكراً في حياته سلطة الملك عن كثب، كان موروس لا يزال شاباً في أواخر حكم هنري السابع، وأصبح ممثلاً لمدينة لندن في البرلمان. وقد طلب الملك آنذاك من البرلمان

تشريع ضريبة لينفقها في حفل زواج ابنته، إلا أنّ البرلمان رفض إقرار هذه الضريبة بعد أن ألقى موروس كلمته المعللة لهذا الرفض. ويحكى أنّ الملك غضب ورمى بأبي هذا النائب الشاب في السجن ولم يخرجه إلا بعد أن دفع مبلغاً كبيراً من المال. ويذكر ويليم روبر[8] أنّ موروس لم يعد يشعر بالأمان في إقامته بعد ذلك في لندن، وخطط للمغادرة عندما مات الملك. من الأكيد أن موروس تأثر كثيراً بسلطة الملك المتنامية في تلك المرحلة من عملية تطور الدول ومجيء الاستبدادية والطغيان التعسفي. وتبدو أبيات الشعر التي

نظمها موروس بعد وفاة هنري السابع وبمناسبة تتويج هنري الثامن - والتي ذكرها كاتب سيرته تشامبرز[9] - كأنها أنفاس رجل يستيقظ بعد حلم مزعج، ويعتقد أنّ الطغيان قد ولّى وأنّ الحرية وسيادة القانون قد وُلدت من جديد. لم يستطع موروس آنذاك أن يتصور أنّ إنكلترا قد خرجت خلال حكم هنري الثامن، وفي هذا المجال، من سيء إلى أسوأ وأصبح هو كالمستجير من الرمضاء بالنار. ويتناسى المؤرخون غالباً أنّ موروس غامر بنفسه وانتقل لاحقاً إلى مخيم الطغيان، بالرغم مما كان عليه موروس الشاب على توافق مع أصدقائه الإنسانيين الذين كانوا يشعرون بالضغوط المتزايدة لممثلي الاستبداد في ذاك الوقت؛ لملوك عصره. إننا لا نستطيع أن نفهم يـوتـوبيـا موروس، حُلُمَه بالدولة المثلى، بشكل صحيح دون أن نستحضر في أذهاننا هذا الوضع.

لقد كان موروس مؤلف كتاب اليوتوبيا لا شك أكثر حذراً من ذلك الشاب موروس الذي يحكى أنّه وقف في طريق الملك المتسلط هنري السابع. لم ينسَ الطعم المر الذي خلّفه لديه حكم الأمراء المتعسفين بشكل عام وطغيان مليكه هنري السابع بشكل خاص. ولكنه مع التقدم في السن نضج وتحوّل إلى دبلوماسي محنّك، وحرص على ألاّ يُظهر استياءه من الأوضاع في الدولة الإنكليزية، وكذلك من الحروب التي كانت دول الإمارات تخوضها في عصره بشكل صريح، قد يجلب له غضب الملك ويودي به إلى المخاطر.

III. وضـع موروس الاجتماعي في زمن

تأليفه لكتاب اليوتوبيا ـ ملاحظات حول نمو الضمير الاجتماعي

يشكل كتاب موروس "يــوتـوبيــا" في جزء كبير منه، كتاب نقد للدولة. ولا يمكن أن نفهم هذا الكتاب بشكل صحيح دون أن نطّلع على تصوّر معيّن حول وضع موروس في البنية الواقعية لمجتمعه، وبخاصة في تعاقب مراحل حياة مؤلف هذا الوصف الخيالي لمجتمع الدولة.

وُلد توماس موروس سنة 1478 لأبٍ عمل في المجال الحقوقي واكتسب سيرة مهنية رائعة في محاكم لندن ومن ثمّ في محاكم الملك، وكان الأب ينتمي اجتماعياً إلى طبقة البورجوازية المدينية العليا، إلى طبقة النبلاء والعائلات التجارية العريقة وموظفي الدولة. ومن الأهمية بمكان أن نذكر أنّ توماس موروس نشأ في بيت غني منذ ثلاثة أو أربعة أجيال سَلَفَت وبذلك لم يكن عصامياً صنع نفسه بنفسه وإنما وُلد، كما يُقال، وفي فمه ملعقة من ذهب. هكذا يمكننا أن نفهم أنه كان معروفاً في المدينة منذ يفاعته بـ "مور الشاب"، وقد دخل البرلمان ممثلاً لمدينة لندن دون لحية، ولا شك أن مساهمته البرلمانية هذه كانت نتيجة مواهبه غير العادية أيضاً.

أمضى قسماً من طفولته، كما كانت العادة في طبقات إنكلترا الغنية، في إحدى الدور الكبرى في البلاد، في دار مورتون، رئيس أساقفة كانتربري في ذاك الحين، وقد أدخل موروس رئيس الأساقفة، الذي أصبح خلال ذلك كاردينالاً، في كتابه حول اليوتوبيا، وظهر كَراعٍ لطيفٍ حكيم وساخرٍ فَكِهٍ لأحد الحوارات. وربما سعى موروس، عبر هيبة رجال الدين، إلى أن يحصّن نفسه ضد بعض

الشكاوى الممكنة التي قد تأتيه حين نشر الكتاب بسبب أفكاره التي غالباً ما كانت غريبة وخطرة.

دخل موروس إلى أكسفورد وسنّه لا تتجاوز أربعة عشر أو خمسة عشر عاماً، على ما ذكره مؤرخو حياته. وقد عكف منذ ذلك الوقت على دراسة ما كان يثير حماسة الكثير من أقرانه وما فتح آنذاك للناس عالماً من العلم لم يكن معروفاً بعدُ، ألا وهو دراسة ما لم يكن حتى حينه معروفاً من دراسة أعمال المؤلفين اليونانيين واللاتينيين الأقدمين. كان إعجاب الناس آنذاك، وبخاصة الجيل الشاب منهم، بتوسيع الأفق الثقافي بالاطلاع على آثار المؤلفين الأقدمين، حدثاً بارزاً عند أبناء ذلك الجيل، ولا أظنّ أنّ مثيله قد يحدث اليوم. وأعتقد أنّ مقارنة هذا الحدث بحدث جيل الماركسية في ستينات القرن العشرين تبقى مقارنة عرجاء. إن فهم الحماسة للدراسات الإنسانية القديمة كحدث في الجيل الشاب، أمرٌ هام لفهم كتاب توماس موروس حول اليوتوبيا، هذا الكتاب الذي يعتبر بدوره ثمرة لهذا الإعجاب. وقد كانت الحماسة الإنسانية سبباً في تلاقي موروس مع إيراسموس وآخرين من المثقفين والمهتمين بالعلوم الإنسانية. وتوثق هيكلية هذا الكتاب أنّ أحاديث جماعة كبيرة من مثقفي العلوم الإنسانية، وبخاصة التعاون مع إيراسموس، ساهمت في إخراج هذا الكتاب إلى النور. فهذه "المعرفة الجديدة" والتعمق في عالم من الأفكار لم يكن متأثراً بأفكار مسبقة لاهوتية مثلما كانت الحال عليه في الفلسفة اللاهوتية رغم ارتدائها لعباءة أرسطو، ولم تكن تعني للناس التعرف إلى كتب الأقدمين وحسب، وإنما فتحت لهم في نفس الوقت مدخلاً جديداً وجِدّ قريب من الواقعية، إلى المشاكل المثارة في عصرهم. وهذا هو المزيج الذي نلاحظه في كتاب موروس "اليـوتـوبيـا": علمٌ دراسي واستخدام واقعي وحَيّ. وربما كان أفلاطون وجمع كبير من المؤلفين الأقدمين عرّابين لهذا الكتاب. ولكن هذه الأفكار التي استقاها موروس من الأقدمين، ساعدته

ليتناول معضلات شديدة الأهمية في عصره ويعالجها لتصبح صالحة بل ناضجة للنشر عبر كتابه. وقد سرحت هذه الأفكار بخياله تماماً مثلما كانت أفكار أمِريغو فيسبوتشي « Amerigo Vespucci » في تقاريره المعاصرة حول رحلاته الاستكشافية (التي جعلت أمريكا تدين له باسمها فقط لأن طباعة أخبار اكتشاف النصف الجديد من الأرض، فتحت المجال واسعاً لشريحة كبيرة من القراء للاطلاع على ذلك).

بذلك أكون قد قدمت سلفاً بعض الملاحظات والإيضاحات حول حياة موروس في فترة لاحقة منها. وقد انصرف مبدئياً لبعض الزمن إلى دراسة آثار الكتاب القدماء. وكان ذلك في عيني والده عملاً بلا جدوى لا يسمن ولا يغني من جوع. ولم يكن هذا الوالد مبدئياً على خطأ: فإيراسموس، الذي كان عالماً إنسانياً نقياً وأصيلاً، لم يكن قط مرتاحاً في حياته. وقد أصرّ الأب على أن يدرس ابنه الحقوق ويمارس مهنة والده التي جعلت منه شخصاً مرموقاً، إذ لولا هذه الدراسة ما كان لموروس أن يدخل إلى المناصب العليا في الدولة سواء كان ذلك في مجلس المدينة أم في إدارة الدولة. وهكذا التزم توماس موروس بتوجيهات والده، وطبقاً للعادات الدراسية الإنكليزية آنذاك فقد دخل - على الأرجح ابن ستة عشر عاماً - كدارسٍ في المحاكم الإنكليزية، وبعد حوالى السنتين انتقل إلى محكمة Lincoln`s Inn التي كان أبوه ينتمي إليها. وقد ساعدته مواهبه الاستثنائية وبراعته الدبلوماسية على الارتقاء بسرعة في مناصب خدمة مدينة لندن. تزوج لأول مرة وهو ابن سبعة وعشرين عاماً وأصبح وهو في الثلاثين، عضواً في إحدى أكبر المؤسسات التجارية وهي شركة ميرسرز. كما كان أيضاً في مناسبات أخرى ممثلاً دبلوماسياً لشركات لندنية رئيسية أخرى، يجري محادثات باسمها مع شركات ومؤسسات أخرى من ذات الطابع. وهكذا فاوض سنة 1512 باسم مجموعة تجارية لندنية (Merchants of the Staple) مجموعة تجارية أخرى (Merchant

Adventures). وفي سنة 1515 عرض عليه الملك، بناء على اقتراح من مجلس مدينة لندن، أن يكون عضواً في وفد يذهب إلى فلاندرز (في هولندا الآن) ليجري محادثات باسم مدينة لندن مع ممثلين من المدن الألمانية في العُصبة الهنزية (نقابة تجار في القرون الوسطى = المترجم)

وكان هذا الوفد هوالذي أشار إليه في مؤلَّفه حول اليوتوبيا، وقد قابل في هذه المناسبة رفيق طريقه فيسبوتشيي، الذي وجّه له لاحقاً تقريره عن المدينة الفاضلة (اليوتوبية).

لم يكن دون فائدة أن ترى توماس موروس في هذين الدورين؛ كديبلوماسي في خدمة مدينة لندن وكعالم في العلوم الإنسانية، وهو يقود مفاوضات بكل مهارة واجتهاد باسم شركات إنكليزية كبرى مع شركات ألمانية كبرى أيضاً، وفي نفس الوقت كمؤلف ذي خيالٍ واسع لكتاب اليـوتـوبيـا. وهذا ما يعطي في الحقيقة انطباعاً بأنه عاش حياةً ذات شقين. فمنذ أن انصاع إلى رغبة أبيه بدراسة الحقوق كانت مهنة الحقوقي والدبلوماسي بدايةً في خدمة مدينة لندن مصدراً لرزقه ومسيرة حياته. أما دراساته الإنسانية التي من الواضح أنّه لم يتخلّ عنها، فقد كان غالباً ما يملأ أوقات فراغه بها.

تعرف موروس إلى إيراسموس وهو ابن تسعة عشر أو عشرين عاماً وبقي على اتصال معه ومع دائرة صغيرة من العاملين في مجال العلوم الإنسانية، وشاركهم مثاليتهم وتَوقهم إلى الإصلاح المعتدل. وقد ساعد القرب الزائد نسبياً إلى الواقعية في أعمال المؤلفين الأقدمين - والنسبية هنا مقارنةً بالمخزون الفكري اللاهوتي التقليدي - في جهود موروس والدائرة الصغيرة من حوله، للوصول إلى مدخل واقعي في معالجة معضلات مجتمعهم. كذلك فإن ضميرهم يشهد على هذا الدفع العلماني الدنيوي. لم يستطيعوا أن يبقوا مغمضي الأعين أمام اللاإنسانية التي كان يُرمى فيها الفلاحون إلى الشارع بسبب جشع العاملين المتسلطين في مناصب الدولة العليا الذين استغلوا

مناصبهم من أجل مكاسب مادية، وأمام ذلك البؤس المريع الذي كان يقابلهم. كانت الظروف التي عاشوا فيها مشابهة إلى حد بعيد لظروف دولة لا تزال في بداية تطورها في عصرنا الحاضر، ولكن دون أي دافع من مثال يُحتذى، كالمعايير المنوذجية للتقدم التي وضعتها الدول الصناعية المتطورة على وجه الخصوص، أي أيضاً دون معرفة واضحة لإمكانية وكيفية تحسين الظروف الراهنة. وهكذا يمثل كتاب موروس حول اليوتوبيا محاولة لإيجاد نموذج على قدرٍ من التطور لم تصل إليه النماذج السائدة آنذاك. ويُعدّ هذا الكتاب واحداً من الأدلة الباكرة على الضمير المتيقظ والمتنبّه إلى أنّه يجب على الناس، وكذلك يمكنهم، صنع أي شيء لتخفيف الحاجة والبؤس على هذه الأرض، وعلى أن يكون ما يصنعونه في هذا السبيل لا توقعاً لثواب من السماء وإنما بدافعٍ من العطف على بني جلدتهم، ليس من أجل الله بل من أجل الإنسان. كذلك كان هذا مظهراً زمنياً - شكلاً أكثر علمانيةً من أشكال الضمير.
كانت دائرة إيراسموس الصغيرة من الأصدقاء العاملين في مجال العلوم الإنسانية، والتي كان موروس قد انضم إليها في ذلك الوقت، واحدة من أولى المجموعات التي رأى أعضاؤها أن إصلاح الدولة والكنيسة مهمة إنسانية دنيوية دون أن يعني ذلك بالطبع نقصاً في الإيمان والتُقى لديهم. إنّ الوعي أو الضمير العلماني لم يكن في القرن السادس عشر متناسباً مع ظروف السلطة والأمن في ذلك الوقت، علماً أنّ موروس وإيراسموس كانا طيلة حياتهما مؤمنين ومرتبطين بالكنيسة. ولكنهما لم يكتفيا بالاعتقاد أنّ الله خلق العالم ببؤسه وتناقضاته بين ترف حياة الأغنياء وحاجة وعوز الفقراء، دون أن يستطيع المرء أو يحتاج إلى ما يقوم به لتغيير ذلك. كان هذان العالمان من المجموعات الإنسانية الأولى في التاريخ الأوروبي التي نظرت إلى مهمة إصلاح الدولة والكنيسة كمهمة دنيوية يقوم بها الناس دون أن يكون لذلك أي أثر سلبي على معتقداتهم الشخصية وولائهم للكنيسة.

لقد كانت هذه المرحلة الباكرة من الضمير الاجتماعي العلماني مختلفة عن المرحلة الحالية بنقطة هامة وخطيرة، إذ كانت إمكانية توجيه أي نقد للدولة أو المجتمع محدودة جداً. ولا يمكن إدراك مدى محدودية هذه الإمكانية إلا عندما نعيش في زمن تكون فيه مساحة تحقيق مخططات الإصلاحات الاجتماعية قد أصبحت واسعة بشكل واضح رغم بعض المحدودية التي تبقى ملازمة لها.

يجب أن تبقى إمكانية وضع مخططات للتغيير ماثلة أمام أعيننا لأن ذلك يساهم في المسؤولية عن طبيعة هذه المخططات. كان تطور الضمير الاجتماعي عند موروس وكذلك عند إيراسموس وأعضاء آخرين من هذه الدائرة الإنسانية، متقدماً جداً، حتى أنهم عالجوا بوضوح وبكل جدية موضوع الوصول إلى دولة أفضل. ويبدو أنّ موروس نفسه شعر بواجبه أن يوصل تصوراته عن مجتمع الدولة بعد إجراء الإصلاحات، إلى دائرة أوسع دون أن ينسى أن ذلك عمل خطير، فقد كانت هذه النصورات تشمل نقداً لمجتمع الدولة القائم في عصره. لكن التصورات حول طريقة الوصول إلى هذه الصورة المبتغاة لدولة إصلاحية، بالإضافة إلى مخططات للإصلاح تشمل المؤسسات الدينية، فلم يكن لوجودها أي أثر بعد، كما لم تكن هذه الثغرة في وعي الباحثين. وكانت آنذاك بداياتٌ لتشكّل ضمير اجتماعي دنيوي قد أخذت بالظهور. إلا أنّ الخبرات لم تكن متوفرة في عهد موروس بما يكفي لمعرفة أنّ هناك إمكانية وجود وسائط وسبلٍ لتحقيق إصلاحات شاملة في الدولة، ولذلك تولّد الشعور بأنّ ذلك ليس إلا نقصاً هامشياً في الوصول إلى تصورات إصلاحية في دولة أفضل، ويتمثل في أن الطريق إلى تحقيق هذه التصورات المبتغاة لا تزال خلف الأفق الذاتي.

وبكلمات أخرى فإنّ يوتوبيا موروس تمثل مرحلة نوعية من تطور الضمير المجتمعي. وقد شعر الناس بين الحين والآخر أنهم مضطرون للتخطيط

للتخلص من بعض الصور القبيحة في الدولة والمجتمع ولنشر هذه الخطط أيضاً مع خطورة ذلك. ومن ناحية أخرى لم تكن في تلك المرحلة أية إمكانية أو حتى أمل بتحقيق خطط كهذه. وقد أوضح موروس ذلك للقارئ في ختام كتابه:

"لا أستطيع حقاً في هذه الأثناء أن أوافق على كل ما قاله {...} ولكني أعترف بسرور أنه يوجد الكثير في دولة اليوتوبيين مما أستطيع أن أتمناه لدولنا أكثر مما أستطيع أن آمله لها"[10]

يمكن أن يظن المرء أنّ البعد النوعي عن الواقعية في هذه المرحلة والمتناسب مع الظروف السلطوية السائدة، لنقد الدولة ومشروع إصلاحها في كتاب موروس حول اليوتوبيا، قد ساهم في قدرته على التوفيق بين عمَلَيْه كموظف رفيع في قضاء المدينة ودبلوماسي في خدمة شركات التجارة اللندنية أو في خدمة الملك، وبين عمله كباحث مثالي في العلوم الإنسانية والدراسات النقدية للدولة دون أي تأنيب للضمير. ويقدم موروس نفسَه في مؤلَّفه كمشارك في وفد مفاوض دون أن يذكر نوع مهامه بالتحديد، ولكننا نعرف من مصادر أخرى أنّه كان في هذا الوفد المفاوض مسؤولاً دبلوماسياً لكبريات الشركات التجارية اللندنية. وأنا هنا لا أعرف ما يكفي حول آراء أعضاء هذه الشركات التجارية الرأسمالية اللندنية الكبرى أو حول عالمهم الفكري، حتى أقوّم مدى تأثيرهم على تشكيل الصورة التي يصبو إليها موروس في دولة المستقبل. ولكنه ليس من المستبعد أن تكون قد ظهرت في هذه الدوائر أيضاً ملامح معارضة قوية لسلطة الملك المتنامية وقبل ذلك ضد الحروب المكلفة والعبثية. ومن المعقول كذلك أن تكون قد بدأت في هذه المؤسسات التجارية الكبرى، ملامح توجهات نحو وضع نماذج مستقبلية لإجراء انتخابات تكون وسيلة صحيحة لتعيين موظفي الدولة وحتى للإشراف على تسمية رجال الدين، وأن تكون هذه النماذج قد قامت بدور مركزي في تصورات موروس

حول نظام الدولة الأمثل. ويمكن أن يكون قد انتشر في هذه الدوائر أيضاً نقد تصرفات الطبقة النبيلة الملاكة تجاه الفلاحين وطردهم من أراضيهم بحيث أصبح الفلاحون المشردون متسولين ولصوصاً في المدن. وعلى أية حال فإنه من اللافت للنظر، ولو كان ذلك مفهوماً إلى حدّ بعيد، أنّ موروس لم يذكر في كتابه الشريحة المجتمعية التي ينتمي هو إليها وهي، بشكل رئيسي، شريحة البورجوازية الرفيعة، شريحة الشركات التجارية الكبرى في المدينة. ولم يكن أقل إثارة للاهتمام أنّ رجلاً من المدينة وممثلاً للطبقة التجارية اللندنية التي تضم غالباً مؤسسات راديكالية، يثريها بدولته المثالية، ويتكلم مع ذلك عن إلغاء الملكية الخاصة. وربما كان ذلك مساعداً على فهم تصورات موروس اليوتوبية. وليس من المعقول أن يحظى اقتراح كهذا بموافقة أصدقاء موروس أو مشغّليه، ففي الظروف الحالية سيخسر أي رجلٍ ثقةٍ من قبل المدينة يطرح قناعاته بإلغاء الملكية الخاصة ثقة مشغليه بلا ريب. ويتجسد الفرق قبل كل شيء في ما سبق ذكره عن البعد النسبي عن الواقعية في كتاب موروس. إن الميل العام لدراسة مؤلَّفٍ من القرن السادس عشر وشرحِه دون فهم واضح للبنى الهيكلية المختلفة لمراحل التطور المتعددة، كما أنها لوكانت أفكاراً معاصرة، تدفع القارئ المعاصر إلى نسيان أنّ كتاب موروس حول اليوتوبيا يعود إلى مرحلة مختلفة من "قابلية " وضع وتحقيق خطط إصلاحية في الدولة.

إن الشكل الغامض لهذا الكتاب والخلط بين أشخاص واقعيين وافتراضيين في الحديث، ينقل حتى إلى القارئ المعاصر، شيئاً من الجو الذي تصوره المؤلف. وهذا ما يجعل القول أيضاً ممكناً؛ إن كل ذلك مجرد تصور غير حقيقي ويدفعك إلى النظر إليه من باب الشك في صدقيته. إذن فإنّ شرح وتفسير كتاب اليوتوبيا لموروس، يحتاج توازناً معيّناً لتوجيه الأفكار بين حدين متناقضين: بين التصوّر أنّ المخطط لمجتمع أفضل يوضع في ذات المجتمع الذي

يُخطط له، له نفس الدرجة من الصدقية التي حازها بيان الشيوعية الذي وضعه ماركس، وبين المفهوم المعاكس من أنّ المخطط لم يكن إلا مزاحاً مرحاً لا علاقة له بالواقعية. فالتحديد المتوازن والمتمايز يحتاج إلى نموذج للعملية كإطارٍ مرجعي، سواء كان ذلك بالمفهوم الضيق لنموذج تطوير الضمير الاجتماعي، أو كان ذلك بالمفهوم الواسع لنموذج عملية التمدّن.

يتضمن كتاب موروس حول اليوتوبيا شهادة واضحة حول استياء أخلاقي صريح من المساوئ والرذائل في عصره. ولا داعيَ للشك مطلقاً بأنّ موروس ودائرة زملائه الباحثين كانوا يعملون بكل جدية لوضع تصورات لدولة أفضل، لا بل لدولة مثالية. ولكن يبدو واضحاً أنّ موروس كان يعي الخطر الذي قد يترتب عليه جرّاء مشروع كهذا. فقد أوجدت الكنيسة تقاليد تقضي بإنزال العقاب بكل من ينشر أفكاراً تجديدية غير قويمة المعتقد الكنسي. كذلك كان الخوف من العقوبة على أفكار كهذه غير مرحّب بها من قبل أصحاب السلطة في ذاك العصر، بغض النظر عن مدى إمكانية تحقيقها، جاثماً في الجو.

يبدو أن موروس شعر بضغط ضميره عليه لأن يضع ظروف عصره المقيتة والمخيفة إلى حدّ ما، أمام المرآة ويقابلها في نفس الوقت بمهارة وذكاء مع صورة الدولة الفضلى. ولكنه كان رجل قانون يدرك مخاطر مشروع كهذا بكل تأكيد، لذلك عمد إلى الجدّ يخلطه بقول الهازل وإلى الحقيقة يخلطها بقول مبالغٍ فيه، بشكل كان يفهمه القارئ الذي يود معرفة ما وراء ذلك المزيج. كما حاول أن يغطي قدر الإمكان كل الآثار التي يمكن أن تشكل خطراً له، كما لعب لعبته حتى مع الشخص الرئيسي في حواره المفترض، مع الرحّالة العالمي رافائيل، إذ أعطاه اسماً يمكن لكل من لديه بعض الثقافة أن يعرف أنه اسم غير حقيقي، ولكنه يخفي ما وراءه ما يكفي من الملامح الحقيقية بما يجعل القارئ قادراً على الاستنتاج أنه من الممكن أن يكون وراء هذا الاسم المخترع حقاً شخص بهذه الصفات. وحتى في هذه الحالة يمكن أن لا يفهم المرء ما

يعنيه المؤلف بشكل صحيح إذا لم يكن قادراً على وضع المقياس الصحيح الحالي في كتاب موروس "اليوتوبيا" لذلك القارئ في التفريق بين الواقع والمُختلق. وتبيّن مطبوعات كثيرة في ذلك العصر بشكل واضح، وخاصة أخبار الرحلات وسِيَرُ الحياة، أنّه وبناءً على المستوى العلمي في القرن السادس عشر، كانت القدرة على التمييز بين الواقع والمُختلق في تقريرٍ ما، أقل مما هو اليوم في المستوى الحالي من المعرفة.

IV. حول مكـانـة يـوتـوبيـا موروس
فـي حيـاتـه وفـي عصــره

كان في كتاب موروس "يـوتـوبيــا "الكثير من الغموض كما أثار الكثير من الحيرة. وكما هي الحال في الكثير من الدراسات الأدبية والتفاسير التاريخية، توجد آراء مختلفة على عدد القراء تقريباً. وحتى في عصرنا الحديث، فإن حظ الكتاب الصغير، كما يلاحظ أحد الناشرين المعاصرين، يشبه:

"{.....} ذلك الطفل في الحكم الصادر عن سليمان. تدعي مجموعة من المفكرين أنّ الكتاب عبارة عن موجز كاثوليكي يفترض أن يفسر كل ما فيه وبما يشابه الدعاية الشيوعية، على أنه تشبيه أخلاقي. كما تنظر إليه مجموعة أخرى على أنّه بيان سياسي يجب أن يهمل كل ما يشير فيه إلى الدين بشكل أو بآخر."[11]

ربما يكون القارئ أقرب ما يمكن إلى مقاصد موروس الواقعية في كتابه هذا، إذا التزم بعنوان طبعته الأولى: "De Optimo Reipublicae Statu" - حول الوضع الأمثل للدولة. وهذا هو المقصود فعلاً في هذا الكتاب الذي كثيراً ما تم وصفه بما يتناسب مع هذا العنوان. وأستطيع أن أقتصر هنا على بعض الإشارات. المشكلة هي على الوجه التالي: كيف تبدو الدولة في أحسن ظروفها الممكنة؟ كيف يمكن أن تُبنى الدولة المثالية؟ أجاب موروس على هذا السؤال بوصفه لكيان دولة نشأت على جزيرة كالدولة الإنكليزية، ولكن على جزيرة بعيدة وغير مكتشفة حتى الآن، على جزيرة يوتوبيــا. يتولى رحّالة في بلاد الله الواسعة مهمة وصف ما يدور هناك. وقد وضع موروس في كتابه وصفاً لدولة مثالية في القسم الثاني من كتابه أولاً قبل أن يكتب القسم الأول الحالي. ربما

وجد أنّ الصورة المثالية غير مقنعة تماماً فكتب لها قسماً أوّلَ وصف فيه صورة معاكسة بكل إلحاح، وأحياناً بنوع من الفكاهة الساخرة وبقسوة لا هوادة فيها، تلك كانت صورة الدولة السيئة. وقد أبان فيها الكثير من نقائص وعيوب الدولة الإنكليزية والدول الأخرى في ذلك العصر، وشنّع بها بلا هوادة.

لقد سبق وذكرت أنّ مشروعاً كهذا يمكن أن نطلق عليه اليوم صفة "النقد المجتمعي" ما هو، حسب ما أرى، أفضل من تسميته نقداً للدولة، كان مغامرة خطيرة لمؤلِّفه. بالتأكيد لم يكن الخطر كبيراً على موروس أن يشنع على بعض المجموعات المجتمعية الإفرادية، التي حمّلها قسماً كبيراً من المسؤولية عن الظروف السيئة في الدولة، وبشكل خاص عن تعاسة شرائح واسعة من الشعب، والتي أشار إليها بوضوح وأبدى رأيه فيها بصراحة. قد يبدو للقارئ في عصرنا هذا وللوهلة الأولى، أنه من المستغرب أن يضع موروس أولئك السذّج والبسطاء مع المسؤولين الحقيقيين عن مساوئ الدولة في سلّة واحدة، وقد وجّه اللوم بوضوح إلى "النبلاء والصاغة والمرابين". لماذا النبلاء؟ لقد كان الاستيلاء على عِزب الفلاحين في عهده أمراً رائجاً وقد استبدلت بالمنشآت الفلاحية الزراعية، مزارع كبيرة للأغنام أخذت تنتج الصوف الإنكليزي لصناعة النسيج في القارة الأوروبية. وهكذا ازداد النبلاء الملاكون غنىً والفلاحون الفقراء فقراً. وقد كتب موروس: الأغنام تأكل الناس. ماذا يصنع هؤلاء الفلاحون الفقراء الذين طردوا من أراضيهم؟ لم يبقَ لهم إلا الخيار بين الموت جوعاً أو السرقة، وإذا ألقي القبض عليهم بالجرم المشهود وهم يسرقون فسيعدمون لا محالة. وكان موروس من أوائل الذين تساءلوا عن الأسباب الاجتماعية لتجاوز القوانين، ولأنه كان يعرفها رأى أنّ الدولة صارمةٌ وقاسيةٌ لا ترحم. وقد قال: بدل أن نعلّق المشانق للّصوص، علينا أن نؤمن لهم فرصاً للعمل.

وكما كان المرابون في ذاك العهد، كان الصاغة أيضاً أناساً يقرضون المال بالفائدة. كان الفلاحون يلجؤون إليهم في فترات القحط ويقترضون المال

ليبقوا على الحياة في فصل الشتاء وغالباً ليشتروا القمح أيضاً من الدولة. وحينما لا يستطيعون تسديد الفوائد أو إعادة القروض فإنهم كانوا يُطردون من بيوتهم ومزارعهم وبمؤازرة من الدولة شر طردة.

توجّه موروس بشكواه ونقده إلى هذه المجموعات وإلى بعض المجموعات الأخرى مباشرة وبكل وضوح. انتقد رجال الحاشية وأولئك الكسالى على أبواب البلاط الذين لا يعملون ولم ينسَوا أن يحرموا العمال خبزَ يومهم. وفي صورته الخيالية للدولة، وفي دولته يوتوبيا المثالية، اختفت كل تلك المجموعات التي شنّع بها. وقد استنتج موروس أنه في حال عدم وجود الكسالى العالّة على الآخرين أن الرجال والنساء لن يعودوا بحاجة إلى العمل أكثر من ست ساعات في اليوم حتى يحصلوا على كفايتهم في الحياة. وهذ ما تحقق لديه في "يـوتـوبيـا".

ولكن تظهر في صورة موروس المثالية للدولة، إلى جانب وجهة نظر الاختصاصي بالعلوم الإنسانية، وجهةَ نظر موظف الدولة الرفيع أيضاً. إنها دولة، فيها كل شيء حتى صغائر أمورها، مرتبة ومنظمة، حتى ثياب الناس محددة ومفروضة، فهي بسيطة وواحدة لكل الناس وتُجدّد كل عامين. ومن الطبيعي أن يكون لكل مواطن بطاقة هوية وطنية. ولم يكن عن عبث القول إنّ دولة يوتوبيا الجيدة تُذكّر قليلاً بـ جورج أورويلز 1984.(12)

وعلى أية حال فإنّ موروس لم يظهر، في وضع وإنشاء صورته المبتغاة للدولة الأفضل، كمفكر محافظ، ولو كان كذلك لدعا إلى العودة إلى الدولة القديمة التي كانت هيكليتها تعتمد على الفرسان وعلى الاقتصاد الطبيعي بشكل خاص، ولكان أيّد العودة الكاملة إلى السلطة البابوية على كل المنشآت الدينية وفي كل الدول. ولكن صورته عن الدولة الفضلى تنحو نحو الاتجاه المعاكس، وقد صوّرت من جوانب كثيرة، النظر إلى المستقبل البعيد بدل العودة إلى الماضي في عصوره الوسطى.

عادةً لا يتضح لنا في هذا العصر ما كان المؤلفون المثقفون يفكرون حقاً في تلك الحقبة التي كانت رقابة الدولة فيها شديدة، لا بل كانت هناك رقابة كنسية على كل المطبوعات أيضاً. ولم يكن ذلك ضاراً لمسيرة المفكر أو المؤلف فقط، بل كان ذلك يشكل خطراً عليه إنْ وضع أفكاره ونقده لأصحاب السلطة في الدولة في كتبٍ تصل إلى كل قارئ. ويـوتـوبيـا موروس هي إحدى مطبوعات ذلك العصر التي تسمح لنا بإلقاء نظرة خلف الكواليس آنذاك. إذا نظر المرء إلى صورة الدولة المثالية التي وصفها موروس في كتابه حول اليوتوبيا، إلى حدّ ما كتعبير عن أماني ورغبات تحدث حولها هو وأصحابه فقط عندما ينفردون، لأن إعلانها كان سيشكل خطراً كبيراً عليهم، فإن المرء لا يستطيع كتمان دهشته وإعجابه بهؤلاء الذين استطاعوا أن يسبقوا عصرهم، ويفكروا في هدوء وصمت ويضعوا أُطُراً لتصورات عديدة لم تناقش علانية كمخزون عادي لأفكار المؤلفين إلاّ بعد ذلك بوقت طويل. نرى في دولة موروس المثالية حقاً بعض الملوك في ماضيها ولكنهم يختفون في حاضرها، حيث أصبحت الدولة تحت حكم رجال وصلوا من خلال الانتخابات. أما في ما يتعلق بالدين فقد فرض موروس على المواطنين المثاليين في دولته الفاضلة قبول وفرة من الديانات متعددة الأشكال، تتعايش بتسامح تام مع بعضها، وهذا في الحقيقة أمرٌ مميز وهام إلى حدّ بعيد [(13)]. لقد قدّم تنازلاً أمام الكنيسة وأكّد أنّ الكثير من مواطني دولة المستقبل البعيد هذه، سيكونون من المسيحيين الذين سمعوا اسم المسيح....

"واتبعوا عقيدته وآمنوا بمعاجزه وتحوّله بين الطبيعتين، وبثبات وصبر القدّيسين...".

ولكنه أضاف أنهم يرضون بالارتداد إذا:

"ألهمهم الله إلى ذلك، أو إذا رأوا أن المسيحية تبدو قريبة من التعليمات الوثنية المسيطرة عندهم".

أما الظنّ بأن هؤلاء المواطنين المثاليين قد اتجهوا نحو المسيحية لأنها تشبه عقيدتهم الوثنية، فهو بلا ريب ملاحظة غامضة وليس من اليسير التأكيد أنها مثال لأسلوب موروس الساخر الشهير.

وهذا ما يجب أن يتساءل عنه المرء أكثر إذ افترض قبلاً لدى الكثير من مواطني الدولة الفاضلة وجود قناعات دينية، يبدو وصفها كأنّه استباق لما ظهر في القرون التالية من اعتقاد بالله كعلّة أولى:

"لا يعتقد القسم الأكبر والأكثر عقلانية بشيء من هذا، وإنما يعتقدون بقدرة إلهية واحدة أبدية أزلية غير معروفة، إدراكها فوق الطاقة البشرية وتشمل بسلطتها الكون بأسره كقوة فاعلة لا مادية يدعونها الأب. ويرجع إلى هذه القدرة وحدها نشوء كل شيء ونموّه وتطوّره وتبدّله ونهايته، ولا يتم التوجه بالعبادة إلا إلى هذه القدرة[14] .

كما تدل كل الأوصاف التي أعطاها موروس عن التقاليد الدينية في بلاد المواطنين المثاليين، على تسامح رزين هادئ ومتوازن. وينسب هذا الوصف، كما كل الحديث عن مواطني الدولة الفاضلة، إلى الرحّالة العالمي الكبير رافائيل هيتلوديوس. ولكنها في النهاية طبعاً هي أفكار موروس التي تظهر في كتابه. ومن الواضح أنها أفكار غير تقليدية وجريئة وإن تكن تنهج نهجاً تقليدياً في عرضها، كما أنّ نشرها على الملأ لم يكن ممكناً لولا أن غلّفها الكاتب بما لا يسمح بمصادرتها.

وينطبق ذلك أيضاً على وصفه لموقف مواطني الدولة الفاضلة بالنسبة للحروب، فهم يكرهون الحروب كثيراً وبعتبرونها شيئاً وحشياً ولكنه يقول[15] : "ولكن لا يمكن أن يتجنب المرء الحروب دائماً". ويعطي سببين يجعلان شنّ الحروب ضرورياً؛ أولاً عندما يهجم الأعداء على البلاد أو على شعوب صديقة وثانياً عندما يقتضي الأمر إنقاذ شعب من حكم استبدادي. (ونلاحظ هنا عودة الكفاح ضد الطغاة كفكرة أساسية تتكرر دوماً عند موروس). أمّا إذا

كان لا بد من الحرب فيخرج مواطنو الدولة الفاضلة إليها نساءً ورجالاً، ولكن حكام المدينة الفاضلة يتحاشون قدر الإمكان أن يزجّوا بمواطنيهم في الحرب لأنهم أغلى من أن تفقدهم بلادهم على هذه الشاكلة. لذلك فهم يجمعون كل الذهب والفضة التي تجمعت لديهم لأنها لا تستخدم في التعامل الداخلي، ليدفعوها إلى الناس السيئين الموجودين في مكان ما، وليستجلبوهم بالمال الوفير. وهؤلاء يمكن إرسالهم إلى الحروب كمرتزقة إذا استدعى الأمر.

وكما نرى أثارت تصورات مورروس التنظيمية لمواطني الدولة الفاضلة على أساس اعتبار أنّ الذهب والفضة والأملاك والعقارات أملاك عامة، الكثير من النقاش. وأتت أيضاً في سياق طرق وأساليب إدارة الحروب في عصره. وكان لا غنىً في عصر مورروس عن دفع كنز كبير من المعادن الثمينة العامة للجيوش الكبيرة من المرتزقة. وقد كان الواقع الذي وضعه مورروس نصب عينيه هو واقع الأمراء، وقد توجه بشكل رئيسي ضد هذه الطبقة بفكرته حول إلغاء الأملاك الخاصة من ذهب وأراضٍ. إذ كانوا يكنزون الذهب والفضة لحروبهم وبلاطاتهم ورفاههم من بعض الغزوات إلى الدول الأخرى ومن ضرائب يفرضونها على أبناء دولتهم. وقد كان من المفيد للأمراء أن تتجمع الثروات في بلادهم، لأنهم كانوا بذلك يستخدمونها للحروب وينفقونها على ترفهم ورفاههم. ولأنه لا يكون بين مواطني الدولة الفاضلة أمراء أو ملاكون كبار، تكون كنوز الذهب والفضة كنزاً مشاعاً تحت تصرفهم.

لم يتجنب مورروس أن يوجّه في كتابه حول تصوراته اليوتوبية تهماً صريحة في جزء منها وملتبسة في جزء آخر، ضد أولئك الأمراء الذين يثيرون حروباً غير ذات نفع ويساهمون في إفقار بلادهم، ففي عصره كان الأمراء الحاكمون غالباً ما يمتلكون أكبر كنوز الذهب والفضة في البلاد. وهكذا وضع لهم مورروس بشكل خاص مجتمعاً يخلو من أي ملكية خاصة من هذا النوع. وما تجمَّع في الدولة من هذه المعادن الثمينة ومن مكاسب التجارة الخارجية،

كان ملكاً للدولة تنفق منه، إذا اقتضى الأمر شنّ الحروب، على جيوش من المرتزقة وتحمي بذلك حياة مواطنيها.

إنّ رجلاً يعرف نقاط ضعف بلاده وأحكامها المسبقة وبؤسها وبؤس الإمارات المجاورة ويرى ذلك بعينين ثاقبتين ناقدتين مثل موروس الذي استطاع، ربما بالتعاون مع بعض أصدقائه المقربين، أن يضع أفكاراً لمشاريع إصلاحية غير تقليدية وتجديدية للدولة، كان بلا ريب، في بلاد هنري الثامن في وضع عسير. كان أسهل شيء يمكن القيام به في وضع كهذا التزام الصمت ونسيان حقيقة أنّ هناك إمكانيات أخرى لإجراء إصلاحات وتنظيمات جديدة في الدولة، والاكتفاء بما قد يحصل عليه المرء في مثل هذه الظروف. لقد التزمت الأغلبية بهذا السلوك.

إلا أنّ موروس شعر، كما يبدو، أنّ المرء لا يمكن أن يلتزم بالصمت أمام معاناة الشعب وبؤسه. ولكن ما العمل؟ ربما كانت الأخطار التي قد تحدق به غير كبيرة إذا سمّى الأمور بمسمياتها وأشار إلى الفاسدين ومفسدي الدولة بصراحة سواء كانوا من النبلاء أو رجال البلاط أو المرابين أو حتى العديد من رجال الدين. ولكنه كان يدرك أيضاً بوضوح أنّ سلطة الأمراء المتنامية وتعسفهم هي المسؤولة آخراً وليس أخيراً عن الحروب التي لا نهاية لها وعن الظروف البائسة في الدول. كما رأى أنّ مشروعه وكلّ جهوده لعرض هذه المشاكل علانية بكل وضوح، سوف لن تكون ذات فائدة إذا لم يُدخل رؤساءَ الدول في انتقاداته. ولكن ذلك كان خطيراً، إذ ليس من مجالٍ للمزاح مع شخص كهنري الثامن.

ليس من الصعب كثيراً في واقع الحال وفي أيامنا هذه بالذات، أن نضع أنفسنا مكان أولئك الناس الذين شعروا بالواجب الشخصي، في عصر تتزايد فيه سلطة تلك العائلات التي تتوارث الحكم، أو بتعبير آخر في عصر الاستبداد، لأن ينقلوا النقاش حول عيوب الدول ونقائصها بالتزامن مع طرح

مشاريع إصلاحية، أمام الرأي العام. فوضع هؤلاء الناس يشبه إلى حدّ ما وضع الناس الذين يحملون مشاعر مشابهة في الدول الديكتاتورية في عصرنا الحاضر. إلا أنه من الممكن أنّ هذه المهمة كانت أصعب وربما أقل أملاً بالنجاح في الأيام الأولى لتنامي الاستبداد الأميري، مما هي عليه المهمة المشابهة لنقاد الدولة اليوم. لقد ظهرت في القرن العشرين سلسلة من حالات لا سابقة لها لتغيير أنظمة حكومية ولوضع إستراتيجيات نقد للدولة لهذا الهدف، ولو كان مفهوم نقد الدولة لم يصبح مبدئياً مفهوماً متداولاً. كذلك فليس من العسير اليوم أن يتقمص المرء مشاعر الناس الذين تُركوا لرحمة الحكام المتعسفين في السراء والضراء وربما على مدى حياتهم.

أما حين يتعلق الأمر بالماضي فإن المرء لا يجهد نفسه، في المستوى الحالي للأبحاث التاريخية، على الغالب بما فيه الكفاية لفهم الأوضاع التي عايشها الناس وألّفوا كتبهم فيها، أي من المنظور الداخلي، بل يكتفي المرء بالمنظور الخارجي. والمؤرخون الباحثون في أيامنا هذه لم يتعبوا أنفسهم كثيراً ليصوروا لأهل عصرنا بشكل حيّ أوضاع الرعية في عصور استبداد الأمراء المطلق على مثال مصادر مناسبة.

لقد وجد توماس موروس نفسه في وضع كهذا، ولكن أهمية دراسته حول الصور اليوتوبية من وجهة نظر نقد الدولة لم تنل الاهتمام المناسب، لأن الباحثين لجأوا إلى تقديم موروس على أنه غير متغير وهو دائماً الشخص المقدس ذاته. ولكن لأننا وجدنا مؤلف كتاب اليوتوبيا في وقت لاحق من حياته مستشاراً لدى الملك ورأينا فيه القديس الذي صعد إلى المقصلة، فإننا نجد أن القارئ ملزم أن يبحث بنفسه عن الكثير مما لم يذكر صراحةً في هذا الكتاب وأن يغض النظر عن الكثير مما يحتويه.

ليس من المهم في هذا السياق أن يهتم المرء كثيراً بالمرحلة المتأخرة من حياة توماس موروس، إلا أنه من الضروري أن نشير إلى أنه، كما الكثير من

الناس، قد تغير في مسار حياته بشكل أو بآخر، سواء أكان ذلك لتقدمه في السن أو للتغيير الذي حصل في ظروف حياته، وخاصةً في أوضاعه المهنية والاجتماعية.

كان موروس في المراحل المتأخرة من حياته مستشاراً لمليكه والموظفَ الأعلى والأرفع في الدولة وبهذا كان الممثل الأعلى للمؤسسة الملكية الحكومية. وبصفته هذه راح يراقب عن كثب كيف كان الملك وقوانينه يفرضون معاملة أتباع الطائفة البروتستانتية كهراطقة ملحدين بقساوة لا هوادة فيها. وغالباً ما برّر هو نفسه، في فترة وجوده في البلاط الملكي، الإعدامات الفظيعة لبروتستنتيين بقوله إنّ الشعب هائج وثائر ولا بد من التضحية بحياة قلّة من الناس ليكونوا مثالاً أمام أعين الكثرة الآخرين، يردعهم. ولكن عدم تسامحه في الأمور الدينية كان منسجماً مع قناعاته بوضوح. وقد كتب على شاهدة قبره التي صممها لنفسه في تلك المرحلة لتوضع في الكنيسة الصغيرة التي بناها ليدفن فيها، مديحاً للملك كمدافع عن العقيدة بالسيف والقلم، كما مدح نفسه كملاحق للصوص والقتلة والملحدين - **furibus [...] homocidis haereticisque molestus**[16] وبذلك خلط الحابل بالنابل، واعتبر الهراطقة الملحدين بالديانة المسيحية مجرمين وساوى بينهم وبين اللصوص والقتلة. وكان موقفه هذا مناقضاً تماماً لموقفه الديني المتسامح الذي عبّر عنه في كتابه حول الصور اليوتوبية في مقتبل عمره. ولكن لماذا لا يتوقع المرء أن يغير الإنسان عبر مسيرة حياته مواقفه وقناعاته جذرياً؟

اختلق موروس في دولته الجزيرة يوتوبيا، وبما يتناسب مع تفكير أبناء عصره، ملكاً قديماً أسماه يوتوبوس، احتل الجزيرة وأقام فيها دولة اليوتوبيين. وهو الذي أرسى مبدأ التسامح الديني المطلق في دستور اليوتوبيين:

"بعد النصر أمر { الملك يوتوبوس} بأن يُسمح لكل مواطن باعتناق الدين الذي يراه مناسباً له، أما محاولة إقناع الآخرين بتغيير دينهم فيجب

ألا تتجاوز عرض فكره وقناعاته بكل هدوء وتواضع، وأن يقدم أسباباً مقنعة، ولا يجوز أن يسيء إلى آراء الآخرين ويشنع بها، وإذا لم يستطع الإقناع بالحجة فلا يجوز استخدام العنف بحال من الأحوال، كما لا يجوز استخدام كلمات تشنيع أو إساءة معنوية. وأية مخالفة تقتضي الحكم بالنفي أو بالأعمال الشاقة[17].

وقد ذهب موروس بعيداً في جهوده لإيضاح مساوئ التعصب الديني لقرّائه، وقال على لسان الملك يوتوبوس: يمكن أن يكون الله قد ألهم عباده في مكان ما لعبادته على طريقة معينة وألهمهم في مناطق أخرى لعبادته بشكل مختلف، وهذا جيد بالنسبة للأديان. وربما كان الله يريد أن يُعبد بطرق وأشكال مختلفة. إلا إنّ هناك جملة توضح الفرق بين موروس الفتيّ وموروس المتقدم في السن، بين موروس الباحث في العلوم الإنسانية وموروس اللورد المستشار:

"وعلى أية حال فقد اعتبر إرغام الآخرين على الاعتراف بأن ما يراه أحد الأشخاص صحيحاً يجب أن يراه الآخرون كذلك، شكلاً من أشكال السخف والغباء والتطاول"[18].

وقد بيّن موروس في كتابه "اليوتوبيا"، بإصرار وتأكيد على ضرورة التسامح الديني، وأتى بمثال ذلك على شكل قصة من وضعه، تحكي عن مواطن يوتوبي تحوّل إلى المسيحية وأخذ يدعو إلى ديانته الجديدة بحماسة واندفاع زائدين لدرجة أنه جرح مشاعر المواطنين اليوتوبيين واستفز طاقتهم على الصبر. ومع أنهم كانوا يتعاملون بكل تسامح مع الداخلين الجدد في المسيحية، فقد أجمعوا على طرد هذا المبشّر الهجومي الصاخب[19].

لقد ذهب موروس، كرجل من أوائل القرن السادس عشر، بالتأكيد بعيداً في دفاعه عن التسامح الديني، ولكنه أوضح حدود هذا التسامح بشكل لا لبس فيه. كما أكّد على أنّ المواطنين اليوتوبيين لا يقبلون بأي شكل كان إنكار

الذات الإلهية العليا ولا نفي حقيقة أن الروح أبدية. وقد شرح ضرورة أبدية الروح بقوله إنّ إنكار هذه البديهية يتنافى والكرامةَ الإنسانية.

إنه لمن الصواب ألاّ نعطي كلّ المرافق والمنشآت التي وضعها موروس للمواطنين اليوتوبيين، القيمة ذاتها في ضميره، إذ إنّ قوة الإقناع التي استخدمها لكل من هذه المرافق كانت مختلفة القوة والتأثير، وينطبق نفس الوضع على إمكانية تحقيقها على الواقع. كذلك يبدو لنا، من بعض النواحي، أنّ كتاب موروس هذا حول اليوتوبيا، ليس إلاّ أمنية وهمية بعيدة كل البعد عن الواقع، وإننا لنلمح خلف هذه الأمنية حياة أكثر بساطةً، لها مظاهرها التي تتجسد في الدعوة إلى العودة إلى الطبيعة بعد أن أخذت تعقيدات الحياة في الدول تزداد وتشتد. وبساطة القوانين واحتقار الذهب والفضة يدخلان في هذا الحيّز، كما ينطبق ذلك أيضاً على حقيقة أنه ليس للتجارة الخارجية دور مميز في هذه الدولة المثالية بالرغم من وجودها وممارستها على أرض الواقع. وعلى الجانب الآخر هناك البعض من المرافق والمؤسسات التي اقترحها موروس في دولته الفاضلة والتي نظر إليها كمقترحات واقعية جداً لحلول لبعض المشكلات والأزمات الحادة في مجتمع هذه الدولة، وعرضها ودافع عنها بأسلوب توكيدي لافت للنظر، حتى أن المرء لا يملك نفسه إلا أن يقول: هنا يتعلق الأمر بأكثر قناعات موروس شخصانيةً. وما يعتقده موروس حول التسامح الديني كشريعة من شرائع دولته اليوتوبية يعطي انطباعاً حول قناعة متجذرة ومتينة إلى حدّ بعيد وخاصة بالنسبة إلى ذاك العصر، وكان هذا التسامح أولاً وأخيراً قابلاً للتحقيق على أرض الواقع.

إلى ذلك فإنّ هذا التسامح يتطابق مع قناعات موروس التي شاركه بها عدد ليس بالقليل من الباحثين في العلوم الإنسانية في القرن السادس عشر. ولم يكن بين هؤلاء الباحثين إيراسموس وحسب، بل كان أيضاً على سبيل المثال مونتانْيْ (Montaigne) الذي نشأ، مثل موروس، في طبقة نبلاء المدينة

ولكنه، على خلاف موروس، بقي محافظاً على استقلاله عن الملك والبلاط طيلة حياته.

وهكذا لا بد لنا حتى نفهم الصورة الكبرى ليوتوبيا موروس، من أن ندفع إلى الخلف الصورة الوهمية للإنسان المتمسك دائماً باعتقاده وهدوئه وغير المتقلب، لنتيح المجال لظهور صورة الإنسان المتطور الذي يتغير في اتجاه معين، مهما كانت المصادر قليلة أو واهية.

نكتفي هنا بهذه الإشارة العامة لأن هذه المشكلة ليست موضوعاً لبحثنا الآن، فالتسامح الديني في مقتبل العمر والصرامة والشدة عند التقدم في السنّ، هي أحد اتجاهات التطور، فموروس الشاب لم يتوانَ عن النقد بينما كان خادماً مطيعاً في كهولته وسنّه المتقدمة. أما كتاب اليوتوبيا فكان تقريباً في منتصف طريق حياته ولو أنه أقرب إلى مرحلة الشباب. وكان موروس قبل ذلك في شبابه الأول، سنة 1500 حينما كانت سنّه لا تتجاوز الثانية أو الثالثة والعشرين، قد نشر كتاباً تحت عنوان قصائدُ وحِكَمٌ لاتينية، حيث ورد الحديث عن قتل الطغاة[20]، حول الفرق بين ملك مستمسك بالقوانين وبين حاكم طاغية[21]، بين أمير جيد أبٍ للشعب وبين أمير سيئ مسيطرٍ طاغٍ[22] كذلك نقرأ هنا أنّ الشعب يمنح السيادة ويمنعها[23]

هل كان موروس ممن ينظرون إلى ماضي العصور الوسطى، أم كان ممن يتطلع إلى المستقبل ويستشرف العصور الحديثة؟ سؤال كُتِب حوله الكثير واختلف حوله كثيرون. إنّ أقوالاً كاقتباساتنا السابقة، تبين على وجه أفضل من كل الخلافات أنّ هذا النموذج من التصنيف ليس منصفاً لسيرورة التطور الواقعية لأنه لا يأخذ مؤثرات الوضع الإنساني ولا البنية المعقدة للتطور بعين الاعتبار. ويبدو للوهلة الأولى أنّ هذه المقولة شبيهة بالتنبؤ المبشر بالدمقرطة القادمة وخاصة في الملكية الدستورية. وقد يبدو لنا إذا دققنا النظر أنّه يضع العلاقة التقليدية القروسطية بين الحاكم والمحكوم أمام عينيه، ما أعطى في

الحقيقة، على شكل جمعيات الطبقات، دوراً مساهماً لطبقة الأغنياء من المحكومين، في اتخاذ بعض قرارات الحاكم. وقد حاولت سلالة تودور الملكية، ببعض النجاح، تقليص دور الطبقات الرفيعة، عند ذلك تبدو لنا قصيدة موروس وكأنها صيحة للنضال ضد النموذج التودوري من الاستبدادية القديمة باسم حريات الطبقات الرفيعة في أواخر القرون الوسطى. وربما يكون للتذكير بالحقوق التقليدية للطبقات الرفيعة فعلاً دور في معايشة السلطة الملكية الطاغية. ولكن هذا لا يكفي أيضاً، فقد أتت إلى ذلك، بلا ريب، حوافز وبواعث من أدبيات المفكرين الأقدمين، جعلت الباحثين في العلوم الإنسانية، مثل موروس، يحسون بسلطة الملوك المتزايدة وكأنها نوع من الطغيان. وحده اختيار الكلمات يفصح عن ذلك، فتسمية السلطة الملكية على أنها طغيان وجور وعسف، وكذلك الإشارة إلى قتل الطاغية، تدل كلها على استخدام نماذج التفكير الكلاسيكية للتغلب على المعضلات المجتمعية القائمة. بالإضافة إلى ذلك فإنّ جمعيات الطبقات الرفيعة القروسطية في إنكلترا، قد تحولت فعلاً تدريجياً إلى برلمانات في العصر الحديث، وأنّ ذلك كان مرحلة من تطور هذا النضال الناجح للبرلمانات والمدافعين عنها في إنكلترا ضد السلطات الملكية اللامحدودة. وتبدو بعض قصائد الشاب موروس كأنها صوت مبكّر في هذا النضال.

إن ما ورثناه من أدوات تفكيرية جامدة يُلزمنا أن نفكر وأن نتكلم وكأنّ الباب أُغلق خلف القرون الوسطى ذات يوم جميل، وانفتح باب العصر الحديث في ذات الوقت. ونرى أن النقاش في ظل مفاهيم كهذه أمر عقيم. كما أنّ الباحث في العلوم الإنسانية والناقد لبنى الدولة، موروس الشاب، يقف في خضم هذه العملية في عصره.

مما يلفت النظر أيضاً في يوتوبيا موروس إشارته إلى التضليل الذي يمكن أن يحدث من خلال محاولة اعتبار أحداث القرنين الخامس عشر والسادس

عشر مصنفةً بشكل دقيق في العصور الوسطى أو في العصور الحديثة. إلا أنّ الصورة تتغير إذا ركّزنا اهتمامنا على الإطار النظري للعمليات طويلة المدى، كعملية تطور الدول مثلاً والمرحلة المبكرة من عملية التحول إلى التجارة (التتجير). ثم إنّ المرء يرى في منعكسات كتاب اليوتوبيا بعض التوازنات السلطوية المركزية المعاصرة مع التوترات والصراعات المواكبة لها، والتي كان لتحولاتها ونتائجها دور حاسم في تلك التغيرات البنيوية ذاتها التي أدت إلى انتظام المجتمعات في دول يمكن أن يشير المرء إليها، واصفاً أكثر منه شارحاً، بمفاهيم كالعصور الوسطى أو العصر الحديث.

إن أحداث ذلك العصر التي ساهمت في وضع هذا الكتاب والتي ذُكر بعض منها فيه، تشير إلى عدة توازنات وتوترات سلطوية مميّزة تجد صداها في هذا الكتاب.

لقد جهِد هنري الثامن، شأنه شأن الأمراء الآخرين في عصره، لا عبر الحروب وحسب، وإنما أيضاً عن طريق سياسة متقنة للمصاهرة بين العائلات الحاكمة كوسيلة لتوسيع رقعة سيطرته. كانت البلدان آنذاك ملكاً للأمراء يورّثونه أبناءهم، وبذا كان الزواج الموفق مع أحد أعضاء هذه العائلات ذي الحق بالإرث، مؤهلاً للمطالبة بهذه الحقوق من الأنسباء. وفي سياق إستراتيجية الزواج هذه سعى هنري الثامن إلى تزويج أخته من أحد أمراء عائلة هابسبورغ التي كانت هولاندا من بعض أملاكها. ولما فشل هذا المخطط منع الملك الغاضب تصدير الصوف الإنكليزي إلى بلاد الفلاندرز ليلحق الضرر، بهذه الطريقة، برعايا عائلة هابسبورغ الكاستيلية، ودون أن يبالي بأن ذلك يضر برعاياه أيضاً.

وعندما أراد الملك أن ينهي هذا الخلاف وأعدّ وفداً لإرساله للتفاوض حول إعادة السلام مع العائلة الكاستيلية، طلب تجار لندن من الملك أن يضم إلى الوفد ممثلاً لمصالحهم واقترحوا عليه توماس موروس فقبل الملك هذا الاقتراح.

كان موروس في ذلك الوقت ما يزال على صلة وثيقة بمجلس مدينة لندن وكان الممثل الخاص للمصالح التجارية في كل المفاوضات التي استخدمها خلفيةً لكتابه حول اليوتوبيا. وذكر موروس أنه قابل، كعضو في هذا الوفد المفاوض في مدينة أنتفربن، الرحاّلة أمريغو فيسبوتشيس الذي كان مرافقاً له في رحلته اليوتوبية، ولو بغير اسمه الصريح، وانتقد الظروف الإنكليزية بشكل لاذع ووضعها كنموذج مقابل للدولة اليوتوبية الفاضلة.

وكما هو معروف فلم ينسب موروس لنفسه في كتابه إلا الآراء التقليدية والبريئة، أما كل التقارير والأقوال التي يمكن أن تكون خطراً عليه في نقد الدولة والمجتمع فقد وضعها على لسان هذا الباحث والرحالة البرتغالي الغريب. وهكذا كتب كل أقواله الناقدة للأمراء، ولم تكن قليلة في كتابه، وكذلك تلك التقارير القاسية ضد المؤسسات الكنسية وعن التسامح الديني للمواطنين اليوتوبيين، باسم هذا الرحالة العالمي الغريب ولم ينسب لنفسه شيئاً منها قط. لقد كان لا يزال في موقف الناقد للأمراء الحكام إلا أنه كان قد تقدم في السن قليلاً وأصبح أكثر حذراً مما كان عليه في أوائل العشرينات من عمره حينما قاوم رغبة هنري السابع بكل شجاعة، كما يُروى، وألّف قصائده اللاتينية ضد الطغاة.

ويبقى السؤال مفتوحاً حول احتمال توافق نقد موروس للأمراء، الذي قدّمه في كتابه حول اليوتوبيا على لسان الرحالة البرتغالي، مع وجهات نظر الطبقة التجارية في لندن وطبقة النبلاء فيها ومدى انعكاسها في هذا النقد، وبخاصة أنّ عائلته تنتمي لهذه الطبقة الأخيرة وقد عاش وشبّ في دوائرها. والحق يقال إن الكثير يشهد على توافق وتأييد. رحّب موروس بدايةً باستلام هنري الثامن الحكم كمحرر من جور أبيه هنري السابع ولكن سرعان ما تبين أنه ظالمٌ وطاغٍ كأبيه، وقد كان تحت سيطرة الرغبة في التوسع والزيادة في امتداد ولايات حكمه، شأنه بذلك شأن كل العائلات الأميرية الحاكمة وراثياً

آنذاك - وهي نزعة عبّرت عن ديناميةالصراع التنافسي بين أمراء ذلك العصر. لقد خاض هنري الثامن حربين في فرنسا كلّفتاه الكثير دون أن تأتياه بأي مردود، مدفوعاً على الأغلب بأمل غير قابل للتحقيق، لضمّ فرنسا إلى حكمه في إنكلترا. لقد كلفت هذه الحروب إنكلترا الكثير من المال دون أن تأتي لها بأي توسع في رقعة الحكم. وقد سمح موروس لنفسه، من خلف قناع رحالته العالمي، أن ينتقد سياسة الملك بحكاية كانت حتماً واضحة للقارئ في ذلك العصر. ومن المفيد أن نعيد هنا توضيح العلاقة لقارئنا المعاصر. وربما انعكس في هذه الحكاية استياء الناس من الحروب المدمرة التي خاضها الملك حتى في دوائر لندن التجارية، ولكنها تشير أيضاً إلى تغيرات في الطاقات السلطوية بين اللندنيين وملكهم؛ تماماً كما تصرّف الأكوريانيون مع ملكهم في رواية موروس[24]. ونعتقد أنّ الكثيرين من دوائر معارف موروس رغبوا وتمنوا أن يكون تصرفهم مع ملكهم كما كان التصرف الموازي في رواية موروس اليوتوبية. إلا أنّ الحكاية حلمٌ أو أمل ولا يملك المرء في واقع الحال أن يقف في وجه الملك ويتكلم كما فعل الأكوريانيون ذلك في الحكاية. وهكذا تحولت الظروف سلباً تجاه رعية الملك هنري الثامن؛ ولذا كان من الغريب أن يجرؤ موروس على انتقاد الملك علناً ودون غموض خلف غلالة رقيقة من الخيال.

"{...} ووضعوا ملكهم بكل احترام أمام الخيار بين المملكتين، فهو لا يستطيع حكم كلتيهما لأن أعدادهم أصبحت كبيرة بحيث لم يعودوا قادرين على الاكتفاء بحكم نصف ملك لهم، كما لا يوجد قطعاً من يرضى بالمشاركة على راعي البغال. وهكذا وجد نفسه الحاكم الصالح مضطراً لأن يتنازل عن المملكة الجديدة لأحد أصدقائه، الذي طُرد بعد حين منها وعادت لتكتفي بحاكمها السابق"[25].

ربما كان من المفيد أن نعود إلى الأصل الإنكليزي القديم لحكاية روبنسون لنستشعر تماماً تلك المقارنة بين الملك وراعي البغال ونستمتع بهذه الصورة.

ففي هذه الحالة كان الحُلم الذي تمثل في سلوك الأكوريانيين، متناسباً في الحقيقة مع الأوضاع التي كانت سائدة قبل العصر الاستبدادي. ومن المنطقي والمعقول أنّ موروس كان لذلك قادراً على أن يتكلم بحرية فائقة عن حادثة واقعية وهي الحروب المكلفة والمدمرة التي خاضها هنري الثامن للسيطرة على المملكة الفرنسية، لأنه كان على علاقة وثيقة مع المؤسسات التجارية اللندنية المؤثرة ولأن المدينة منحته الدعم اللازم. وأخيراً وآخراً كان لا يزال لـ "العصابات المسلحة" التابعة لمدينة لندن، دور حاسـم.

وينطبق ما يشبه ذلك على وصف موروس للنصائح التي يعطيها للملك مستشاروه بمناسبة مناقشة كيفية ابتزاز المزيد من المال من الشعب، فقد نصحه أحدهم برفع قيمة النقد عند دفعه إلى الرعية وخفض قيمته عند استيفاء الضرائب والرسوم منهم. ونصحه الثاني بالطلب إلى الشعب دفع إتاوات لشن حرب وبعد ذلك يبين للشعب البسيط أنه عدل عن الحرب إلى السلام من أجلهم، ولكنه سيحتفظ بالمال رغم ذلك، أما الثالث فنصحه بأن يستخرج من غياهب الظلمات قانوناً قديماً منسياً، أكلت الأرضة أوراقه، ويعيده إلى التطبيق، وحينذاك يمكن أن تفرض غرامة على كل من خالفه ويخالفه ويملأ صندوقه الخاص. وهكذا تمضي الحكاية - سخرية لاذعة من الملك ومستشاريه وصناديقهم الخاوية، ويمكن أن نتجاوز إلى وقتنا الحاضر ونقول؛ ليس ذلك إلا استشرافاً لاجتماعات وزراء المالية في نقاشات ميزانيات الدولة. ولكن موروس جلس لاحقاً في المجلس الاستشاري للملك وشارك في نقاشات الميزانية. ولكنه هنا، حينما كتب حول صوره اليوتوبية، وكان لم يبلغ بعدُ الأربعين من عمره، كان لا يزال على الجانب الآخر من المتاريس. آنذاك تكلم باحث في العلوم الإنسانية، تكلم رجل من رجال مدينة لندن لم يكن بعدُ قد انتمى إلى البلاط وإلى حواشي الملك المقربة، وكان لا يزال يتخذ موقف الناقد الحاد من مؤسسات الدولة القائمة، حتى ومن الملك نفسه ولو على نحوٍ مستتر.

إذا كان موروس قد وضع هذه الأفكار النقدية وغير العادية، والكثير غيرها، على لسان شخص آخر في كتابه حول اليوتوبيا، فإنّ توماس موروس في النهاية هو الشخص الوحيد الذي خطرت له هذه الأفكار غير العادية واعتبرها من الأهميـة بمكان بحيث يجـب نشـرها وبيانها. ولم تظهر بعض هذه الأفكـار على السطـح لتكون دوافع فكرية لتيارات فلسفية عصرية ظهرت في التعامل العام بين الناس، إلا بعد ذلك بقرون عدّة. وكانت هذه الأفكار في أوائل القرن السادس عشر بحاجة إلى قدراتٍ تصورية ثقافية غير عادية وإلى جرأة غير مسبوقة، تتوفر في من يهيئها ويظهرها إلى العلن ناهيك عمّن يشرحها ويصورها، مع أنّ الأفكار القديمة هنا قد ساعدت في مخاض ولادتها. لقد كان لدى الكنيسة والدولة ما يكفي من وسائط السلطة لقمع هذه الأفكار التي تحيد عن خطها العام وإنزال العقوبات بواضعيها وناشريها. وكانت المؤسستان يقظتين تحْذَران وتحظّران ذلك. لقد عرف توماس موروس الحقوقي بلا ريب الوضع القانوني وسلوك الكنيسة والدولة في حال نشر آراء مخالفة لمبادئها وغير مرغوب بها. إن طبيعة كتاب موروس حول الصور اليوتوبية توحي من جهة بمدى شعور الكاتب الباحث بواجبه حول نشر هذه الأفكار الخطيرة وغير التقليدية، والتي كان يحتفظ بها لنفسه أو على الغالب يبحثها في دوائر ضيقة من أصدقائه، وجعلها، عن طريق طباعتها، في متناول طبقات أوسع وأعم. ومن ناحية أخرى كانت طبيعة هذا الكتاب تنم عن حذر شديد في إخراج هذا العمل إلى الضوء. وقد بحث موروس عن وسائط وسبل للتخفيف من خطر هذه المغامرة وسعى لإعداد موقف دفاعي مسبقاً تحسّباً لمناهضة أي دعوى قد يتعرض لها مستقبلاً.

استخدم لهذا الغرض خدعتين فنيتين اثنتين، كانت إحداهما تستخدم لنفس الهدف في القرن السادس عشر في إنكلترا أحياناً من قبل بعض المؤلفين، أما الثانية فكانت براءة اختراعها لموروس شخصياً.

تجلت الإستراتيجية الأولى التي أخذ بعض المؤلفين يستخدمونها بعدما اشتدت الرقابة الحكومية، وكانوا يريدون إيصال أفكارهم الاستثنائية النقدية وغير التقليدية إلى طيف واسع من الناس، بلجوئهم إلى استخدام شخص يُفضَل أن يكون افتراضياً، لينسبوا إليه آراءهم وأفكارهم النقدية. وكانوا يستخدمون الحوار أسلوباً أدبياً من أجل عرض ما يرغبون. وكان لهم في الأدب القديم أسوة، كما كان هذا الأسلوب من الاستخدام عاملاً على رفع مكانة الحوار الأدبية المميزة. وقد استخدم أسلوب الحوار لهذا الهدف، إلى جانب توماس موروس عدة مؤلفين إنكليز آخرين، منهم السير توماس سميث وتوماس ستاركي وإدموند سبينسر. وربما كان موروس أحذق من استخدم هذه الحيلة. كان يدخل نفسه وربما أحياناً بعض أصدقائه في الحوار بالأسماء الصحيحة ولكنه لم يكن يذكر على لسان كل من كان حيّاً إلا كل ما هو عادي وتقليدي ولا يثير أية صدمة أو استياء بهذه الأقوال. أما الأقوال الناقدة للدولة وللأمراء أيضاً والتي أشار فيها إلى أمثلة كثيرة من دول أخرى وبخاصة من فرنسا المعادية، فقد أوردها بكل حذر على لسان شخص غريب، وقد استعان في اليوتوبيا بصديقه الافتراضي الرحالة العالمي الذي أعطاه اسم رافائيل هيتلوديوس.

ويذكّر توزيع الأدوار هذا بأنّ واحداً من رعية هنري الثامن، الذي كانت لدية نية وضعِ عيوبِ ونقائص المملكة وآلام شعبها في كتاب، ولو كان ذلك بالكتابة اللاتينية، ويشنع بها وينشرها علناً، كان عليه أن يفكر بدقة وبحذر قبل أن يقرر ما سيكتبه على لسانه شخصياً. وبالتأكيد لم يكن يخطر على بال مراكز السلطة في الدولة لا من قريب ولا من بعيد أنّ كتاباً ثقافياً يمكن أن يسمم أفكار الجمهور وينفخ فيها روح الثورة. ولكن الحذر كان ضرورياً بالتأكيد وبخاصة في مناطق سيطرة هنري الثامن. ولا نكون مخطئين إذا فهمنا

أن الحذر الشديد الذي مارسه موروس في هذا الحوار كان إجراء وقائياً لحماية نفسه.

أما الإبداع الأدبي الثاني الذي مكّن موروس من تحقيق انتشار مقبول لأفكاره البعيدة جداً عن واقع تلك الأيام ولتصوراته التي لم تكن إلحادية بكل ما للكلمة من معنى، حول الأوضاع المثلى للدولة، دون أن يعرّض نفسه إلى أخطار كبرى، كان كما نعرف فكرة خاصة من أعمال فكر موروس، إذ تخيل دولة افتراضية على جزيرة، كان كل ما فيها على أفضل حال ممكنة تتحقق فيها كل الرغبات. وكانت هذه الأخيولة في عصر كانت الاكتشافات فيه وفيرة. ولكن لم تخطر الفكرة على بال أحدٍ قبله، أن يستخدم دولة مكتشفة ليجعلها نموذجاً لدولة مثالية.

وفي هذه الحالة أيضاً حرص موروس أشد الحرص على أن لا يظهر هو بنفسه على أنه هو الذي يروي في كتابه عن هذه الدولة المثالية. بل نسب ذلك كله إلى رافائيل الافتراضي الذي انتقد بدوره وبكل اندفاع، الظروف السيئة في الدول الأوروبية وبخاصة في إنكلترا، ووضع أمامها للمقارنة بالتفصيل كل تلك الظروف المثالية السائدة في تلك الدولة الجزيرة البعيدة التي اسمها يوتوبيا.

لم يكن النقاش حول الفكرة الأساسية في كتاب موروس، حول الدولة المثالية، جديداً في عهده بالتأكيد. ففي شهر أيار/مايو من سنة 1512، وقبل نشر كتاب موروس بسنوات قلائل، ألقى كاجيتان رئيس مجموعة المواعظ، عظة في جلسة من جلسات المجمع اللاتراني، حصر كلامه فيها على الجمهورية الأكمل، وخلص إلى الاستنتاج أنّ دولة كنَسيّة تقع روما المقدسة في مركزها، هي أكمل جماعة على وجه الأرض. وتظهر الأهمية الكاملة الإبداعية لاختراع موروس لبلد خيالي كنموذج للدولة الفضلى، حينما يضع المرء نصب عينيه أفضل الإمكانيات التقليدية لمناقشة مشروع نظام الدولة الأفضل. ومن المرجح

أنّ فضيحة كبرى كانت ستحدث وأنّ موروس كان سيعرّض نفسه وربما حياته للخطر لو أنّه قال بشكل مباشر، ولو كان ذلك بأسلوب فلسفي مُنمّق، ما حاول أن يوصله لقرّائه بشكل بسيط وغير مباشر عن وصف تلك الدولة الخيالية المسمّاة يوتوبيا. ولنتصوّر مثلاً أنه قال: إن أفضل دولة هي تلك الدولة التي لم يعد فيها أي وجود للأمراء بل موظفو دولة منتخبون، وليس فيها كنيسة بل أديان متعددة يعيش معتنقوها بكل تسامح مع بعضهم، وأن الناس الحكماء يعتقدون بذات إلهية بعيدة لا تتدخل كثيراً في شؤون البشرية.

لكنه كان بالمقابل للإبداع الأدبي لدولة يوتوبيا ميزتان كبيرتان اثنتان: فقد أصبح باستطاعة المرء أن يعطي الصورةَ التي يحلم بها عن الدولة المثالية ويضعها كمشروعٍ لحل معضلات مجتمع دولته التي يقيم فيها، تعبيراً غير مباشرٍ ودون أية تنازلات ودون أن يعرّض نفسه شخصياً لأي خطر أو نقد، كما يمكن أن يقوم المرء بذلك في نفس الوقت بشكل وطريقة أوضح بكثير، ويوصل ذلك على الأغلب إلى جمهور أعرض مما لو كان ذلك على شكل بحث لاهوتي أو فلسفي حول مؤسسات الدولة. ولا جدل أنّ هذا المشروع كان بحاجة إلى أفكار خلاّقة غنية وإلى موهبة كتابية خاصة؛ وقد امتلك توماس موروس كلتيهما إلى حدّ رفيع. وكان من دواعي سروره أن يفكر في استنباط أفكار تفصيلية لا حصر لها حول التصورات العامة والأساسية للدولة المثالية، تارة بالجد وأخرى بالهزل، سواء كان ذلك ليمحو الآثار أو يسلي القارئ بعض الأحيان أو يرعبه، أي كما يُقال في لغتنا: "حتى يُدهش أو يُذهل القارئ"[26]. إلى ذلك كان موروس يحب أن يعطي القرّاء إشارات بشكل مبهم إلى تصوراته الحقيقية وغير التقليدية غالباً، وأن يصور احتمالات لمؤسسات مازالت غامضة في أفق بعيد، كتصوره مثلاً أن النساء قد يصلن يوماً إلى المراكز الدينية ويساهمن بشكل فعّال في الحروب. وفي الختام، كما يُقال، ينبئ القارئ بكل وضوح، أنّ الأمور مرتبة في دولة يوتوبيا كما يعتقد هو أنّ هذا

هو الغاية المنشودة، ولكنه يضيف أنه لا أمل له بإمكانية تحقيق هذه الرغبة.

بذلك يكون بعض الضوء قد سُلّط على النموذج الكبير للأدب الخيالي (اليوتوبي) العصري، على الأدب الذي اشتق اسمه من كتاب موروس حول التصورات الخيالية للنماذج المثالية. كذلك يُسلّط الضوء أيضاً على مفهوم اليوتوبيا. وقد شرحنا هنا، على مثال اليوتوبيا المبدئية، ما كنّا قد أبرزناه لتحديد مفهوم اليوتوبيا. إن الصور اليوتوبية ليست إلاّ محاولات لوضع صور خيالية لمجتمع ما، تحقق حلولاً للمعضلات المستعصية في مجتمع واقعي. وقد رأينا فيما سبق وعبْرَ أمثلة قليلة نسبياً أنّ أي كتاب حول اليوتوبيا لا يرى الحياة إلاّ إذا نظرنا إليه في سياق عصره وعرفنا المعضلات الاجتماعية الحقيقية التي تحاول الدراسة اليوتوبية أن تضع لها حلولاً معقولة، سواءً كان ذلك على شكل صور منشودة أو صور مخيفة.

٧. إيضـاح فكـرة مـوروس حـول إلغـاء

الملكيـة الخـاصـة

لماذا سـنّ موروس لمواطني دولته اليوتوبية المثالية نموذجاً شيوعياً للعيش؟ سؤال كان موضع نقاشات عديدة. والإجابة على هذا السؤال ليست يسيرةً لأن مفهوم الشيوعية في القرن العشرين أصبح رمزاً لشكل مميَّز من الدولة والمجتمع، شكلٍ مميَّز لديكتاتورية الحزب الشيوعي. ويربط قرّاؤنا المعاصرون غالباً هذا الشكل النوعي من الشيوعية، بكل بديهية مع نظام الملكية العامة للذهب والفضة وللعقارات والأراضي الذي سنّه موروس في القرن السادس عشر لمواطنيه المثاليين في دولته الفضلى. إلاّ أنّ إسقاط خبرات وتصورات من القرن العشرين على مؤسسات ومرافق عامة تخيلها مؤلف في القرن السادس عشر لشعب خيالي افتراضي، يحوّر الصورة ويضلل الباحث. إلى ذلك ينطلق العديد من محاولات تفسير المثال الشيوعي الذي اتخذه موروس، من فرضية أنّ الأمر يتعلق بموضوع كان نتيجة لتخيلات موروس وحده، وبمعنى أنه اختراع فردي أوجده توماس موروس. وهذا ما سوّغ السؤال التالي: ما الذي حدا بهذا الإنسان ليفترض لدولته المثالية توزيعاً شيوعياً للملكية؟ ولكن الفكرة المثالية للملكية المشتركة، وخاصة فيما يتعلق بالمعادن الثمينة، لم تكن مطلقاً في القرن السادس عشر فكرة اختص بها توماس موروس أو أنها كانت من بنات أفكاره. لقد تبلور في ذلك القرن عند غالبية المثقفين - وليس لديهم فقط بل لدى شرائح أخرى أيضاً - حلُم مثالي وصورة منشودة لم تكن نادرة أبداً. كان هذا الحلم نوعاً من صورة معاكسة لتلك التناقضات الحادة بين الفقر والغنى، والتي برزت بشكل واضح في سياق تحلل التعاونيات

القروسطية إلى جانب التحوّل المتنامي إلى الطابع التجاري للحياة، والذي كان مرتبطاً بشكل وثيق مع توجه الدولة نحو مركزية شديدة. وكانت الحركات في هذا الاتجاه تسير جنباً إلى جنب مع فردية شخصية متنامية. لقد خرج الفرد من الجماعات التي راحت تتحلل وتتفتت، ليصبح فرداً معتمداً على ذاته فقط. ولم يكن هذا التوجه نحو النزعة الفردية قد بلغ في القرن السادس عشر المدى الذي بلغه في القرون التالية، ولكنه كان واضحاً بما يكفي ليعطي ثقلاً أكبر للنزعات المعاكسة التي ترضي الطموح نحو التضافر والوحدة بين الناس. وتعود تصورات الجماعات الأخوية دون ملكية فردية خاصة، والتي يُحتقر أو يُهمل فيها الذهب والفضة، بشكل واضح، إلى مثال تلك الشعوب البسيطة التي كان يقابلها الرحالة في اكتشافاتهم للعديد من الجزر والقارات. وقد وجد توماس موروس في كتاب الرحالة أمريغو فيسبوتشي، الذي نُشر سنة 1507 في أربعة مجلدات[27]، العديد من الأفكار التي استفاد منها في وصف دولته الجزيرة المثلى، ولم يكن التأكيد في كتاب موروس على أنّ رحّالته الافتراضي رافائيل هيتلوديوس، كان مرافقاً لأمريغو فيسبوتشي في رحلاته، مزاجياً أو عبثياً. وبالتناغم مع هدفه الأساسي، جهِد موروس لإعطاء رحّالته العالمي الافتراضي والذي نسب إليه تقريره حول اليوتوبيا، طابع الشخصية الحقيقية من ناحية، لكن لم يفته من ناحية أخرى أن يمحو كل الآثار التي يمكن أن تدلّ عليه أو على تصوراته اليوتوبية الشخصية، بحيث أصبحت كل محاولة لكشف هذه الآثار محاولة فاشلة منذ البداية. وقد التزم بإشاراته حول رحلة هيتلوديوس مع أمريغو فيسبوتشي، إلى حدّ ما، بما ورد في تقرير هذا الرحالة الافتراضي. لكنه مع ذلك ترك بعض التفاصيل عن عمدٍ غير واضحة، فلا يعرف القارئ مثلاً في أية رحلة من الرحلات الثلاث التي يفترض أن هيتلوديوس رافق فيسبوتشي فيها، كان اكتشاف المواطنين المثاليين الافتراضيين.

ذكر فيسبوتشي نفسه في تقريره عن رحلته الثانية اكتشافه لشعب يتشابه فيه شطر من الأعراف والعادات والتقاليد مع تلك التي وضعها موروس لمواطنيه المثاليين. وقد روى فيسبوتشي أنّ هذا الشعب لم يكن يعرف الملكية الشخصية وكل ما كانوا يملكونه كان يخص المجموعة كلها على السواء. وهذا ما كانوا يدعونه "حياةً بدائية"، وذكر فيسبوتشي أنّ هذا الشعب كان يملك الكثير من الذهب، إلاّ أنهم لم يكونوا يعطونه قيمة خاصة. كذلك لم يكن للؤلؤ والجواهر الوافرة لديهم أية قيمة تذكر على خلاف الأوروبيين الذين كانوا يقدرونها عالياً. كان لديهم ملك وكان كل شخص سيد نفسه. يمكن أن نرى تقارير مشابهة لدى بعض الرحالة الآخرين في ذلك العصر، ولا يكفي أن نقول إنّ توماس موروس أخذ هذا الوصف عن فيسبوتشي، إذ اعتبر فيسبوتشي أنّ ذلك كله لم يكن إلاّ مجرّد تطلعات للأوروبيين وجدت انعكاساتها في تلك القبائل البدائية. وهذا ما علينا أن نلاحظه ولا نصرف النظر عنه. أما ذلك الذي يمكن أن يظهر عند ملاحظة الدراسات الأدبية العلمية العازلة لليوتوبيا، كقناعات فردية صِرفة لواضعيها، فليس سوى تطلّعات واسعة الانتشار كان أناس القرن السادس عشر يحلمون بها. ونرى هذا التطلع واضحاً في تقارير الرحلات التي تم اكتشاف "شعوب بدائية" من خلالها. ولكننا نجد أيضاً عند إيراسموس الذي كان يُظهر أحياناً إعجابه بنظام الملكية المشتركة بين كل مواطني الدولة أو أفراد القبيلة، ويرغب بتطبيقه في جماعة حقيقية "Amicorum Communia Omnia"، يقول عنها إنّ هذا الإجراء لو طُبّق لأزال قسماً كبيراً من شرور حياتنا[28].

لقد كان إيراسموس وموروس في ذلك الوقت صديقين حميمين وكانت بينهما قواسم مشتركة كثيرة، وقد حمل الاثنان همّ الكوارث والصعوبات الاجتماعية التي كانا يلاقيانها في كل الدول التي عرفاها. لقد رأياها بعيون رجال عصر النهضة ولم يقبلاها كبلاء من الله لهذا العالم، يجب قبوله بالرضى

والتسليم، بل كانت في رأيهما صعوبات سببها الناس لأنفسهم وعليهم أن يتخلصوا منها بأنفسهم أيضاً. وقد يبدو ذلك بديهياً للقارئ في عصرنا هذا، ولكن التفكير المنهجي في إمكانيات الشعوب على إيجاد حلولٍ لأحوال الدولة والكنيسة السيئة، لم يكن قطعاً بهذه البداهة لأهل بدايات القرن السادس عشر. لقد كان إيراسموس وموروس من تلك الجماعات القليلة ذات التوجه العلمي الاجتماعي في ذلك العصر، والتي اهتمت بدراسة تلك المسائل ووضع برامج إصلاحية للدولة والكنيسة ترتكز على قواعد إنسانية. وليس كتاب موروس عن اليوتوبيا في الحقيقة إلا حدثاً من الأحداث التي توصلا إليه غالباً بتفكير مشترك حول إصلاح يرتكز على قواعد وعلى مدارك إنسانية. وقد كان كتاب اليوتوبيا، في هذا المعنى، بين روّاد الدراسات العلمية الأولية لما أصبح يسمى لاحقاً علوماً اجتماعية.

وهكذا لم يفتقد المطلب الافتراضي بإلغاء الملكية الخاصة كإجراء إصلاحي ضروري لمحاربة أسوأ شرور المجتمع، قاعدة شبه نظرية، وقد أعلن موروس هذه الفرضية وبيّنها بتفصيل ووضوح. وحجته في ذلك توافقت تماماً مع ما أكده براودهون "**Proudhon**" بعد ذلك بقرون، حين قال: الملكيـة سـرقة. وكان موروس قد قدّم حجته على الوجه التالي[29]: من الطبيعي أنه من الممكن منع حصول فوارق كبيرة جداً بين الغني والفقير، بإصدار قوانين تمنع تجاوز الملكية الخاصة المنقولة وغير المنقولة حداً معيناً. ولكننا بذلك - يضيف موروس - نخفي هذا المرض المجتمعي ولا نداويه، لأن المساعدة التي تقدمها لشخص ما تسبب عَوَزاً لآخر، فلا يمكن أن تعطي أي إنسان شيئاً ما لم تأخذه من غيره[30].

لا تزال معرفتنا حول نمو رأس المال المجتمعي في الدول الأوروبية منقوصة، ولكن يمكننا أن نفترض أنّ عملية مستمرة من هذا النوع كانت قد ابتدأت في ذلك العصر حينما وضع موروس كتابه عن اليوتوبيا، وكان لها

دورها في عدم المساواة بين الطبقات الاجتماعية. وقد كان آنذاك مقبولاً في التصورات الأساسية النظرية للناس، وربما بديهياً ولا استنكار له، أن تبقى الملكية المجتمعية لمجموعة ما دائماً ثابتة، حيث لا يمكن أن تفسر الفروق في الملكية الفردية إلا بأنّ شخصاً يغتني على حساب آخر، بمعنى أنه يأخذ شيئاً من الآخر.

وقد كان لهذه التطلعات الخيالية إلى إلغاء الفروق في الملكية، في سياق هذه الفرضية، قوة معنوية كبيرة، وفي هذا السياق كانت هذه التطلعات منتشرة أيضاً انتشاراً واسعاً منذ أيام موروس. وقد غذّت بعض الملاحظات والخبرات الفردية، كتلك المؤسسات الفعلية أو المفترضة للملكية العامة عند الشعوب البسيطة، وبلا ريب صورة الرعية الكنسية البدائية أيضاً، هذه التطلعات الخيالية للجماعات البشرية، حيث احتُقِرت الثروات وتوزع كل شيء على كل فرد. إلاّ أنّ الأوضاع المجتمعية الواقعية في ذلك الوقت الذي تكلمت عنه، كانت هي بالتأكيد الدافع الرئيسي وراء تلك التطلعات الخيالية المنشودة نحو مجتمع دون ملكية خاصة، كما نراه في مؤلفات القرن السادس عشر وما بعده.

إنّ وصف توماس موروس للملكية المشتركة في الذهب والفضة وفي العقارات والأملاك، ولا ننسَ التربية التي تدفع إلى احتقار الذهب والفضة، تُقرأ في يومنا هذا وكأنّ موروس قد اعتنق مبادئ الشيوعية الماركسية قبل أن يأتي بها ماركس بوقت طويل. ولكن ليس هذا هو الأسلوب الصحيح لقراءة كتاب موروس وفهمه، ففي ذلك قلبٌ للحقائق. إنّ مشروع ماركس حول مجتمع ليس فيه أغنياء ولا فقراء، لم يكن إلاّ شكلاً متأخراً لذلك التطلّع الإنساني الذي لم يكن نادراً في المجتمعات الأوروبية، وبخاصة في تلك الأزمنة التي كان فيها التفاوت في الملكية لافتاً للنظر بوضوحه؛ استغلال الجماهير الشعبية وفقرها المدقع. وليس مشروع مجتمعٍ دون أغنياء أو فقراء، كما نراه

في كتاب موروس حول اليوتوبيا، إلاّ شكلاً ظهر باكراً لهذه التطلعات. ولكن إمكانية تحقيق مشروع ماركس وقربه من الواقع وعلمانيته كانت أعلى بكثير مماكانت الحال عليه في مشروع موروس.

ولكنّ هذا ليس بالتأكيد الفارق الوحيد، فمطابقة تطلعات كانت أحلاماً في القرن السادس عشر مع مفهوم "الشيوعية" عند إنسان القرن العشرين، تجعل من اليسير نسيان الاختلاف والتمايز بين بُنى الطبقات والدول التي تُبنى عليها هذه التطلعات في العصور المختلفة. فإذا نظر المرء إلى مشروع موروس حول إلغاء الملكية الخاصة كأنه مشروع "شيوعي"، فإن هذه النظرة تعطي مباشرة انطباعاً بأن موروس يشن الحرب بمشروعه، كما فعل ماركس، باسم العمال الصناعيين ضد المستثمرين الرأسماليين. وكما في حالات أخرى فإن هذا الاستخدام غير المتزامن للمفاهيم استخدام مضلّل، فحين تكلم المرء في القرن السادس عشر عن الثروات الفاحشة والفقر المدقع، كانت نصب عينيه طبقات اجتماعية مختلفة تماماً عما كان ذلك في القرن التاسع عشر عند استخدام مفاهيم مماثلة.

بالتأكيد كان في إنكلترا في عصر موروس، تجار أغنياء، وقد كان موروس نفسه على صلة جيدة بهذه الطبقة كما ذكرنا، لقد ابتدأ بوضع كتابه عن اليوتوبيا حينما كان يرافق وفداً ملكياً بطلب من الطبقة التجارية لإجراء مفاوضات في هولندا. كما لم تكن المؤسسات التجارية المدينية في عصر موروس هي الطبقة الأكثر غنىً، وكانت هذه الطبقة في حقيقة الأمر من الطبقات "المتـوسـطـة" بما للكلمة من معنى. إلى ذلك كانت هذه الطبقة، بالمقارنة مع طبقة النبلاء، على جانب واحد من محور التوترات الساخن في هذا المجتمع، مع عامة الشعب. وبالمقارنة مع النبلاء كان التجار من عامة الشعب الذي يرسل ممثليه إلى "مجلس العموم" على خلاف النبلاء الذين كان

ممثلوهم يشكلون "مجلس اللوردات". وفي الواقع حينما كان المرء في القرن السادس عشر في إنكلترا يتكلم عن الثروات الكبيرة، كان يقصد بذلك الملكية الواسعة للأراضي بالدرجة الأولى، تلك المساحات الهائلة من الإقطاعيات التي يملكها النبلاء والأمراء والبارونات وغيرهم من هذه النوعية. وعندما يسعى موروس ليشنع بالظلم ويقبح بالجور فإنه يوجه هجوماته بشكل خاص نحو طبقة النبلاء الملاكين. إلى ذلك كان من أغنى أغنياء البلاد آنذاك أصحاب المناصب العليا في البلاط والحكومة، ولا ننسَ أصحاب المناصب الكنسية الرفيعة. كان الأبهة والبهاء من صفات الأغنياء إلى حدّ صارخ في اللباس والمأكل وكل نواحي حياتهم في القرن السادس عشر، ولم يقصروا في عروضهم تلك. ولكن الشخص الأكثر غنىً كان ذلك الذي يمتلك الذهب والفضة والجواهر إلى جانب الإقطاعيات الواسعة ويتفوق على أي شخص آخر، كان هو الملك بالطبع. وكان موروس حكيماً للغاية حين تجنب في كتابه حول اليوتوبيا، أي هجوم مباشر ضد مليك البلاد، أما هجومه على الأمراء الذين كانوا يسرفون وينفقون الكثير في حروب لا طائل وراءها، فقد كان سافراً غير خافٍ.

إذن كانت الملكية الزراعية، ومن ثم كنوز الذهب والفضة والجواهر، هي التي عناها موروس في يوتوبياه حين تكلم عن إلغاء الفوارق في الملكية، وكانت الطبقات العاملة في الزراعة هي الأفقر في نظره. كانوا فلاحين اقتلعت جذورهم من الأرض وأخرجوا من بيوتهم ومزارعهم حين أخذ النبلاء يتمددون بالاستيلاء على الأراضي، واضطروا للبحث عن عمل يكسبون به قوت يومهم في مكان آخر، فكان منهم اللصوص والمتسوّلون في المدن وقطاع الطرق في الأرياف. وربما نبالغ بعض الشيء إذا قلنا إنّ نقد موروس للدولة، الذي يحتوي أيضاً على التطلع إلى إلغاء الملكية الخاصة، يجعلنا نستشرف إشارة إلى

المواجهة البورجوازية الباكرة مع طبقة النبلاء الأكثر سلطة وغنىً والأرفع مقاماً اجتماعياً في البلاد. ولكننا نقول ختاماً وبكل تأكيد إنّ التطلّع نحو الملكية العامة في القرن السادس عشر يعتمد على هيكلية اجتماعية مختلفة عن الصورة المثالية الشيوعية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

VI. لمسات إضافية إلى صورة موروس

تعاني الدراسات التي جرت حول يوتوبيا موروس من بعض الاختلاط في الأمور أو البلبلة في الأفكار لأن بعض التصورات الواردة في هذا الكتاب لا تتطابق تماماً مع صورة موروس التي استقيناها من كتب سيرة حياته، وبخاصة من تلك السيرة القديمة التي كُتبت في عهد سلالة تودور. ففي كتب سيرته التي نُشرت في وقت لاحق يظهر موروس عادة كمثال نموذجي لكل الفضائل والمناقب الإنسانية؛ كان دائماً عادلاً، طيّب القلب لطيفاً، صارماً ناقداً لنفسه، يبدو من أتباع الكنيسة المعتدلين المستقيمين المتديّنين الذين تؤهلهم صفاتهم قولاً وعملاً ليصبحوا قدّيسين أو شهداء. كان يحب عائلته ويتابع عمله في البلاط الملكي كُرمى لها، ولكنّه لم تُغْرِهِ السلطة التي خوّلته إياها مناصبه الرفيعة بسوء استغلالها، ولم يزِح قيد أنملة عن الطريق القويم ولم يتخلَّ عن الأخلاق الكريمة، ولم يقم إلاّ بما يراه حقاً وعدلاً، ما جعل حياته تبدو موقوفة لله. وإذا صدق كتّاب سيرته الأوائل فيمكننا القول إنه عاش بانتظار الآتي، وبكلمة واحدة: كان إنساناً نقياً طاهر الذيل.

لكننا نرى من ناحية أخرى صورة مختلفة تبدو لنا من خلال كتابه حول تطلعاته اليوتوبية، فهناك رجل يقف في معترك الحياة يعرف دواخلها ونقاط ضعفها على أحسن وجه، نرى ناقداً ملتزماً للدولة والكنيسة، يسعى، كصديقه إيراسموس، لإصلاحهما بطريقة خاصة معيّنة. فموروس يضع في كتابه حول اليوتوبيا آراء وتصوراتٍ دينية تجديدية على لسان الأشخاص الذين يتكلمون بآرائه. وتذكّر بعض هذه الآراء بأفكار اللاحقين من أصحاب الفكر الحر ومن أولئك المفكرين الذين يدعون إلى الإيمان بدين يقوم على العقل لا على

الوحي. كما أنه يصف في دولته المثالية يوتوبيا وجود أديان متعددة ولكنه لا يذكر الكنيسة، وقليلاً ما ذكر رجال الدين.

وهنا تكمن المشكلة. فصورة موروس، التي تعطينا إياها السير القديمة في عهد سلالة تودور لا تتطابق مع صورته التي نستشفها من كتابه حول تطلعاته اليوتوبية. وقد أدّى هذا التباين بين الصورتين أحياناً إلى دراسات انتقائية لكتاب موروس وبما يتناسب مع صورته الواردة في كتُب سيرته القديمة، بمعنى أن يُهمل ما لا يتناسب مع الصورة الأقدم. ويُطرح كتاب اليوتوبيا هذا أحياناً جانباً كـ "طُرفةٍ جميلة"[31].

يبدو من الممكن محاولة السيطرة على هذا التباين من خلال ربطه بمراحل مختلفة من حياة موروس. ويمكن القول مثلاً إنّ كتب السيرة المذكورة اعتمدت غالباً على صورة موروس في أواخر سنيّ حياته، اعتمدت على صورة رجل ناضج كان ينافح إلى جانب سيّده الملك صاحب الحلّ والربط، عن الكنيسة ضد التيار الديني البروتستانتي الصاعد، ليتخلى عنه الملك المزاجي فيما بعد، بينما يعود كتاب اليوتوبيا إلى المرحلة الأولى من حياة موروس. وفي الحقيقة فقد كان الانتقال من مجلس المدينة إلى البلاط ومن الباحث الاجتماعي وموظف المدينة إلى صاحب المراكز العليا والأعلى في الدولة، سبباً في تغيرات خطيرة لدى موروس. إن كتاب اليوتوبيا عمل إنسان شاب نسبياً، فقد وضعه موروس قبل أن يبلغ الأربعين، وكان لا يزال باحثاً اجتماعياً في خدمة المدينة. وربما تحوّل بعد ذلك إلى نموذج للإنسان المتدين المستقيم الصالح "أكثر نقاءً وأصفى بياضاً من أبيض الثلج" كما عبّر أحد كتاب سيرته في عهد سلالة تودور[32]. وربما كان هذا الكلام كله عن موروس الكهل الناضج لا عن موروس الشاب.

وبما أن كتاب اليوتوبيا كان بقلم موروس، فمن الممكن اعتباره في هذا المعنى، وثيقة لا تقبل الشك حول تصوراته وآرائه. كذلك فإن الصورة التي يعطيها الكتاب عن موروس تتوافق تماماً مع ظروف حياته

عندما وضع الكتاب. وكما ذكرنا فقد كان آنذاك لا يزال رجل المدينة ولم يصبح بعدُ رجل البلاط. فقناعته بإحياء الآداب القديمة والمثاليات الإنسانية التي تعرّف إليها من الوثنيين الأقدمين والإغريق والرومان، لم يكن قد تخلّى عنها بعد. وفي هذه المرحلة توافق ارتباطه بالكنيسة بشكل جيد مع الحكمة الإنسانية للفلاسفة الأقدمين، وهكذا فإن كتاب اليوتوبيا يمثل مصدراً موثوقاً لصورة موروس الشاب.

ماذا يمكننا قوله عن أمانة كتّاب سير حياته في عهد سلالة تيودور؟ كان قسم من هؤلاء على معرفة شخصية بموروس، ولم يكن القسم الآخر على معرفة به، وإنما استقوا معلوماتهم من معارفه الشخصيين، وهذا ما يمكن أن يكون ضمانة لأمانتهم. وفي الحقيقة فإن مؤرخين حديثين لموروس، وفي مقدمهم ر. و. تشامبرز، يعتمدون في وصف شخصه على السِيَر القديمة من عهد سلالة تودور، وربما كان ذلك جزئياً لنفس هذا السبب.

إن النظرة الدقيقة إلى سِيَر حياة موروس من العهد التودوري، تبين بسهولة أنّ هذه السيَر لا يمكن أن تكون مصدراً أميناً تبين لنا كيف كان توماس موروس فعلاً. فكل هذه السيَر، حتى تلك التي كتبها صهره ويليم روبر والذي عاش طويلاً في داره، كُتبت كلها بعد وفاة موروس بسنوات عديدة، وكلها تعود إلى فترة زمنية واحدة وتحمل طابعها. إنها تعود إلى الفترة التي بدأت بوفاة هنري الثامن، الذي أمر بإعدام موروس، وبشكل خاص أيام انتكاس الكنيسة الكاثوليكية مع جلوس ماري الكاثوليكية ابنة هنري على عرش إنكلترا. وكان تبادل السلطة بين الكاثوليك والبروتستانت متوافقاً مع الصراع بين الكنيستين على السيطرة على إنكلترا. وكان ظهور ما يسمى بكتب القديسين والشهداء على الجانبين تعبيراً واضحاً عن هذا الصراع. وكان أشهر ممثل للكتابة حول القديسين البروتستانت وتاريخهم جون فوكس " John Foxe”) 1516 - 1587) قد وصل في تأريخ القديسين وحياتهم إلى سنة 1500

حينما تغيّر المشهد في إنكلترا، فمع تتويج ماري الكاثوليكية فقدت المجموعات البروتستانتية تفوقها في إنكلترا الذي كان مساعداً لنشر كتاباتهم ووصف قديسيهم. وفي سنة 1553 اضطر فوكس إلى الهرب من إنكلترا وأنهى هناك كتابه الشهير "كتـاب القديسيـن والشهداء"ووزع أجزاء منه على المؤمنين قبل أن يستطيع طباعته سنة 1559.

في هذه الفترة أيضاً صدرت كتب عن حياة القديس والشهيد الكاثوليكي توماس موروس، من بينها أيضاً كتابا ويليم روبر ونيكولاس هاربسفيلد. وتُعد هذه الكتب أيضاً من أدب الدراسات حول القديسين والشهداء وتحمل طابع تلك الفترة. لا يستطيع المرء أن يفهم وصف كتاب السيرة هؤلاء لموروس أو يقوّم أمانة هذا الوصف، ما لم نتذكر أنّ الكتب حول سيرة القديسين والشهداء، سواء كانت مطبوعة أم في كراسات مخطوطة، كانت تُوزّع خدمة لراحة أنفس المؤمنين ولشهرة أقرباء القديسين وأصدقائهم، كما كانت في نفس الوقت وسائل للدعاية وللصراع في الخلافات القائمة بين المؤسستين والمذهبين الدينيين القائمين.

وهنا يجب أن نفكر بذهنية الأجيال السابقة ونسقطها على أفكارنا، لا أن نقوم بإسقاط أفكارنا على ظروفهم. إنّ هذه المبارزة بين الكتابات حول القديسين تحدد إلى حدّ بعيد الصورة الشخصية لموروس في كتب سيرته في عهد السلالة التودورية. كما تحولت صورته وفق أسلوب كل عصر، وبتقليد مقصود للحقيقة، عمّا كانت عليه في القرون السابقة، لتقدم لنا صورة نموذجية للقديس والشهيد الذي كان دائماً مؤمناً في كل مراحل حياته وميالاً إلى التقشف وكبت رغبات الجسد، وكان دائماً صالحاً وصبوراً ومخلصاً في معتقده عازفاً عن متاع الحياة وناظراً بسرور إلى شهادته التي ستفتح له أبواب الجنان.

من المستغرب أن أحدث كاتب لسيرة موروس، ر. و. تشامبرز، وبالرغم من شكوكه التي أبداها حول صدقية كتب السيرة التي تعود إلى العصر التودوري، كان يعود دائماً إليها في توصيفه لصورة موروس دون تردد، ويشير إلى بعضها ويقتبس منها حرفياً كأنها وثائق لا يأتيها الباطل. ونعتقد أنّ أحد أسباب استخدامه لهذه السير السابقة دون الإشارة إلى مقاصدها في عصرها، هو أنه لم يكن لديه أي مرجع إلاّ أعمال موروس نفسها وهذه السِيَر ليعطي صورة حقيقية لموروس.

ونود أن نكتفي هنا ببعض الإشارات إلى أفضل كتاب لسيرة موروس من العصر التودوري، وهو كتاب السيرة التي وضعها صهره ويليم روبـر. فهذه السيرة عمل فني صغير وفي نفس الوقت نموذج مثالي للكتابة عن الشهداء والقديسين. ونتوقع أنّ نسخاً منها كانت تُوزع بين المؤمنين الكاثوليك في عصر روبر، مثلما كانت تُوزع نسخ عما كتبه فوكس عن القديسين البروتستانت. وقد حذر تشامبرز نفسه من اعتبار كتاب روبر ذا صدقية مطلقة:

ويكتب تشامبرز: "**لم يكن روبر قريباً يكتب ملاحظاته بشكل منهجي ولم يكن مؤرخاً يدقق خبراته منهجياً على وثائق صحيحة. يجب {....} ألاّ ننسى الاعتذار عن خيانة الذاكرة الذي بدأ به روبر كتابه الصغير عن سيرة حياة موروس. لم ينسَ روبر فقط الكثير مما كنا نود اعتباره مستنداً موثوقاً بل إنّ اختلاط بعض الأمور عليه كان واضحاً أيضاً، وبخاصةً في إعطاء التواريخ الصحيحة التي لا بد من كونها صحيحة حينما يعتمد المرء على ذاكرته تماماً في فترة زمنية تمتد جيلاً كاملاً**"[33]

مع ذلك فإن تشامبرز يعود دائماً إلى تقارير روبر حول أحاديث جرت مع موروس وأيضاً حول أحاديث جرت حتى في غياب روبر كأنها تقارير شاهد عيان موثوقة بالمطلق. ومع ذلك فهو يصف كتاب روبر بأنه " probably the most perfect little biography in the English language"[34]. عندما

يقرأ المرء هذا لا بد أن يتساءل عن مفهوم البروفسور تشامبرز حول مهمة كاتب السيرة. لا شك أن روبر كان يمتلك موهبة استثنائية كقاصٍّ للتاريخ وكمخترع لأحاديث تضج بالحياة. كانت سيرته القصيرة عن حياة توماس موروس، إذا نظرنا إليها كعمل فني أو كرواية بيوغرافية، ذات قيمة كبيرة بلا ريب. إنها صورة أدبية لقديس، ولم تكن بأسلوب القرون الوسطى بل كانت بأسلوب عصر النهضة. ومع ذلك فإنّ القيمة الرفيعة لهذا العمل الفني تبدو مناسبة تماماً لقيمته الأدنى كمصدر تاريخي. ويقول بعض ناشري كتب سيرة موروس أنها ذات "calculated Art "[35]

يكتبون:

" His so-called artlessness is as fictional as the role in which he casts himself"[36]

إذا كان الدور الذي أعطاه روبر لنفسه خيالياً فإنّ الدور الذي أعطاه لموروس هو بالتأكيد خياليٌّ أيضاً، وليس أقل خياليةً من دوره هو. ولكن ما يستحق التقدير حقاً هو مهارته في عرض تلك الصورة الحية والمتواضعة أيضاً للإنسان الصالح والفاضل والطاهر على مدى حياته، صورة القديس في لباس عصري والذي كان في حياته يتطلع بسرور وراحة نفسية وبلا كللٍ إلى شهادته الآتية. وهو بهذا النموذج المثالي للقديس والشهيد المسيحي يريح نفس المرأة والأطفال أمام ما يقال عن نعيم الجنة وأهوال الجحيم، ويلفت إلى حياة القديس الشهيد المتعبة والعامرة بالصبر والأمل[37]. ولكن روبر ينقلب على نفسه نوعاً ما ليُظهر القدرة الفريدة لهذا القديس على إنكار الذات ويعود ليصفه كـ "إنسان دنيوي مسكين قضى حياته في رفاهية ونعيم"[38]. كذلك يصور روبر توماس موروس، بالتوافق مع الصورة المسيحية للقديس، كصاحب معاجز. ويتحدث عن مرضى شفَوا بدعائه وصلاته لهم. وهكذا فقد استطاع

أيضاً أن يشفي ابنته التي عجز الأطباء عن علاجها، بشكل رائع بصلاته ودعائه لها:

"ولكن {....} علامات الموت كانت أكيدة وواضحة الدلالة {....} ظاهرة عليها. ومع ذلك وخلافاً لكل التوقعات، فإنها شفيت بشكل معجز بعد صلاة أبيها الحارة واستعادت تدريجياً صحتها وعافيتها الكاملة"[39].

يمكن أن يصدق المرء أنّ هناك مادة حقيقية لهذه الحكاية العجيبة، وربما كانت الابنة حقاً ذات يوم مريضـة، ورأى الأب أن يعطيهـا حقنة شرجيـة تعافـت على أثرها. لكنّ روبر يصنع مـن هـذه الحكايـة البسيطة آيةَ إعجاز. ويمكن أن تكون هذه المبالغة إحدى سمات حياة روبر اليومية.

كذلك يمنح روبر صفات غيبية لموروس كالاطلاع على الغيب والتنبؤ بالمستقبل، ويذكر على سبيل المثال أنّ موروس سأل ذات يوم عن صحة الملكة الصغرى "آن" وحينما قيل له إن صحتها جيدة، انفجر موروس بكلمات يفهم منها كل قارئ في ذلك العصر معرفة موروس التنبؤية بسجنها وإعدامها في المستقبل.

"أوّاه {...} أوّاه، إني أتألم حين أفكر بما ستتعرض له هذه المسكينة من ألم وبؤس"[40]، وكما ذكرنا فإنّ روبر يدخل إلى صورة موروس الكثير من خصائص القديسين والشهداء المسيحيين، ولكنه يفعل ذلك، أحياناً وليس دائماً، بشكل مخفف كما في هذه الحالة برواية غير ممجوجة. بالتأكيد اختزن روبر ذكريات عن تلك الفترة التي عاشها في بيت موروس كصهر له وكعضو من أعضاء العائلة الكبيرة. ولكن هذا لا يمنع من القول إنّ خياله قد اشتطّ أحياناً واحتال على ذاكرته. ويبدو واضحاً أنه كان يعمل، عن وعيٍ منه، على إبراز صورة لحياة قديس وشهيد تماماً كما عمل عن وعيٍ منه أيضاً، على إظهار صورته الذاتية، صورة ويليم روبر، كمحاور بسيط لموروس ولكنه يتمتع بثقته التامة.

ولأسباب مجهولة، روى كاتب سيرة آخر لموروس في نفس العصر، هو نيكولاس هاربسفيلد، قصة تضع روبر وعلاقته مع موروس في ضوء مختلف تماماً. ومن اللافت للنظر أنّ روبر لا يذكر هذه القصة مطلقاً، فحسب هذه القصة وكما رواها هاربسفيلد، كان روبر لفترة من الزمن بروتستانتياً متمسكاً[41]، وحفظه موروس من أخطار كانت تحدق به فعاد بصهره الضالّ إلى منزل العائلة، ولكنه لم يستطع احتمال تلك العادات والأقوال البروتستانتية التي أتى روبر بها معه وأصرّ عليها، لفترة طويلة. ويتحدث هاربسفيلد عن حوار جرى بين موروس وابنته، زوجة روبر، حول تمسك روبر الأعمى بالمذهب البروتستانتي[42]. وربما نتيجة إلحاح من زوجته عاد روبر إلى المذهب الكاثوليكي وبقي وفياً له مدى الحياة. وقد كلّف روبر، باسم عائلة موروس، هاربسفيلد بكتابة سيرة لموروس ووضع تحت تصرفه قسماً من ملاحظاته الخاصة. ومن ناحيته أهدى هاربسفيلد كتابه لـ روبر وذكر في مقدمته بوضوح أنّ روبر استطاع بمساعدة والد زوجته أن يستعيد "روحه الضائعة" التي كانت قد غُلبت على أمرها وغابت "في الأعماق المخيفة والقاتلة لهرطقة مفزعة"[43].

وبما أنّ هذه الكلمات مذكورة في رسالة إهداء إلى روبر نفسه صدّر بها هاربسفيلد كتابه، فمن المرجح أنها تتوافق مع الحقيقة على الأقل في خطوطها العريضة. ولكنها مع ذلك لا تتناسب إلاّ قليلاً مع الصورة التي أعطاها روبر عن نفسه فيما كتبه عن سيرة موروس، كذلك لا يتناسب الاقتباس الذي أوردناه آنفاً عن موروس حول رغبته بحياة الرفاهية والمتعة إلاّ قليلاً أيضاً مع صورة موروس التي قدّمها روبر لقرّائه.

كما أنّ هذا القول لا يتوافق أيضاً مع حديث روبر عن قطعة من ثيابٍ كان موروس، حسب أقوال عدة كتّاب لسيرته في العصر التودوري، يرتديها على جسمه دائماً كوسيلة لإنكار الذات وإظهار شظف العيش، وهو قميص

منسوج من الشعر يخرش جسد لابسه ويسبب له آلاماً دائمة. ويرد ذكر هذا القميص الشَعري في الكثير مما كُتب حول موروس ويُبرز على أنه رمزٌ لتقشفه ونسكه مدى حياته ورمز لتقواه وورعه وتوبته. وبضع كلمات هنا قد تكون مفيدة في هذا السياق.

إن ارتداء قميص من شعر كان شكلاً من أشكال التوبة بالنسبة لكنيسة القرون الوسطى. وكان بإمكان الآباء الذين يتلقون الاعتراف أن يفرضوا على المؤمنين المعترفين التائبين ارتداء هذا القميص لمدة تطول أو تقصر بما يتناسب مع جسامة أخطائهم في حق الكنيسة ووصاياها وأوامرها. لم يكن هذا الرداء رخيصاً، ومن الممكن أن يكون وسيلة للتوبة والتكفير عن الذنوب في الطبقة الميسورة، فارتداء القميص المنسوج من الشعر على الجسد وسيلة للتوبة غير منظورة. ولم يكن أحد ليعرف عنه شيئاً إلا التائب ورجل الدين الذي تقبل الاعتراف. وربما كان هذا القميص الغالي والمؤلم جزءاً من خزانة ثياب السادة الرفيعين. وكان سلف موروس في كرسي مستشارية إنكلترا، الكاردينال وولسي "Wolsey" يملك قميصاً من هذا النوع[44]، ولكن من يعلم ما إذا كان قد استخدمه أم لا!! ولكن هذا النوع من التكفير الكنسي عن الذنوب اختفى تدريجياً من الاستخدام في سياق النهضة المدنية التي حصلت في القرنين السادس والسابع عشر. وتجعل حكاية روبر من الممكن أن موروس، كسلفه الكاردينال وولسي، كان أيضاً يمتلك قميصاً من هذا النوع. وتتوافق كل التفاصيل التي رواها روبر مع مهام القديس في وصفه لحياة موروس وتعطي صدقية لهذا الوصف.

أما الجانب الآخر من الحكاية فقد صوّر موروس كرجل دنيا واثق بنفسه، محب للحياة، أنيق اللباس والمظهر. إذ من الصعب أن نتصوّر أن أحداً كان من المقربين في البلاط وكان مستشاراً لهنري الثامن، إلاّ وكان رجل دولة دبلوماسياً واجتماعياً لبقاً. ربما كان يعاني من تأنيب الضمير والشعور بالذنب

والاكتئاب. ربما لاحق، في خدمة ملكه، أتباع المذهب البروتستانتي بقسوة وصرامة، لأنه لم يستطع أن يتحمل حماسة هذا المذهب الجديد، أو لأنه كان يخشى انقسام الكنيسة وهذا ما يؤدي بالتبعية لتصدع وحدة البلاد. ربما كان عنده، على خلاف ملكه، ضمير صادق ومخلص يمنعه أن يسعى اليوم إلى اعتناق عقيدة كان بالأمس يكافحها قولاً وعملاً. وربما كان لا يزال يحتفظ في أعماقه، كمستشار ورجل من رجال البلاط المميزين، بمشاعر الاشمئزاز من تعسف الأمراء وطغيانهم، حيةً في وجدانه، هذه المشاعر التي عبّر عنها بوضوح في شبابه وفي كتابه حول الصور والتخيلات اليوتوبية. ربما كان امتناعه عن الخروج من كنيسته القديمة لأن الكثيرين من كبراء البلاد كانوا يرغبون بالسيطرة على أملاك هذه الكنيسة، ولأن مَلِكه وقع في غرام آن بولين " Anne Boleyn" وكان يريد أن يكون له وريث شرعي ذكر، كما كان ذلك تعبيراً عن اشمئزازه من تعسف الطاغية وتعبيراً عن معارضته الصامتة لها.

إننا نجهل ذلك.

ولكننا نعرف ما يكفي للقول إنّ موروس كان رجلاً كبيراً وعبقرياً موهوباً. يتضح ذلك بأجلى أشكاله في كتابه حول اليوتوبيا وفي سلوكه وتصرفاته مع الملك ذي المراس الصعب، وكذلك في جرأته عندما وقف في طريق الملك معترضاً وعرّض حياته للخطر. إلاّ أننا لا نرى في كل كتب السيرة عنه، حتى فيما كتبه صهره، إضاءة على ما دفعه إلى ذلك أو ما أعطاه القوة لذلك، هذا إن لم نقل، إنّ ذلك كله غاب عن الضوء عمداً. ربما تظهر آثار جديدة إلى الضوء عندما نهمل المصادر غير الموثوقة، تماماً مثل لوحة زيتية قديمة نزيل عنها آثار من حاول إضافة بعض الزخرفات والألوان إليها، فتظهر صورة أصدق لما كانت عليه في الأصل.

VII. إمكانية تحقيق التصورات الخيالية

لا يزال مفهوم اليوتوبيا في يومنا هذا يستخدم إلى حدّ بعيد، للتصورات الوهمية في مجتمع ما، والتي تكون غير قابلة للتحقيق وجعلها جزءاً من الواقع. ولكن مساحة تحقيق الرغبات والمخاوف الوهمية الإنسانية قد اتسع بشكل واضح في القرون الأخيرة. لذلك فإنّ تحديد التصورات الخيالية اليوتوبية التي يمكن أن تكون قابلة للتحقيق وتفريقها عن تلك التي لا يمكن تحقيقها، موضوع هو اليوم أصعب بكثير مما كانت عليه الحال في القرن السادس عشر. وبما أنّ المرء اليوم أقل قدرة من أي فترة مضت على تحديد ما يمكن تحقيقه على ميدان الواقع في مستقبل الإنسان وما لا يستطيع تحقيقه، فإنه من غير المنطقي ولا النافع أن نقصر مفهوم "اليوتوبيـة"على الصور الخيالية أو الوهمية الإنسانية التي يمكن اعتبارها بالمطلق غير قابلة للتحقيق.

لقد ظهرت هذه المشكلة عند موروس في بادئ الأمر، وملاحظته الأخيرة التي يشير فيها إلى أنّ مؤسسات المواطنين اليوتوبيين تتناسب حقاً مع رغباته ولكنه لا يرى أي أمل بتحقيقها في مجتمعه الخاص، تشير إلى أنه كان يتعامل أيضاً مع موضوع إمكانية تحقيق تصوراته اليوتوبية. ويلقي بحث هذه المسألة في نفس الوقت ضوءاً على أحد جوانب الأدبيات اليوتوبية الذي له أهمية خاصة في فهم تطور هذه الأدبيات والذي يساهم أيضاً في فهم تطور المجتمعات المعاصرة.

إنّ المشكلة موضوع البحث هنا هي قابلية تحقيق الصور الخيالية الإنسانية. وقد ظهرت هذه المشكلة، كما ذكرنا، منذ عهد موروس. وقد كان

ليوتوبيا موروس من هذه الناحية وجهٌ مزدوج؛ وبالمقارنة مع ما كان خلف هذا الوجه من تصورات خيالية لعالم أفضل كانت منتشرة أيام السلطة الكنسية الحصرية وغير المحدودة لوسائط التوجيه المعنوي للمجتمع، كانت هناك صورة أخرى خيالية لمجتمع الدولة، بدت ملامحها في كتاب موروس حول اليوتوبيا، وبدت أقرب إلى التحقيق. كانت صورة دنيوية حقة، أخرجت الآلهة من ميدان التأثير، حيث كان للناس الدور الكامل في وضع أسس أنظمتهم ومؤسساتهم المجتمعية. وقد قرّب بذلك إلى أذهان القرّاء إمكانية تحقيق الناس أنفسهم لإصلاحات وتحسينات في منظماتهم. إنّ إحدى ركائز كتاب موروس حول اليوتوبيا، هي تصوير القناعة بأن المنظمات الدولية ليست مفروضة من الخالق، وإنما هي من صنيعة الإنسان ومن تدبيره. ومن ناحية أخرى يعتبر موروس أن تحقيق التصورات اليوتوبية لا يزال بعيد المنال، ويعود إلى نوعية التطورات ومسيرتها في المجتمعات الجديدة تحديد مدى اقتراب أو ابتعاد إمكانية تحقيق تصورات الرغبة أو تصورات المخاطر الخيالية اليوتوبية. ومن الطبيعي وجود وفرة من الأفكار اليوتوبية غير قابلة للتحقق، ولكن بالمقارنة مع عصر توماس موروس فإنّ الفسحة المتوفرة لإمكانية التحقيق أصبحت أكبر بكثير عما كانت عليه، وبخاصة بعد أن أصبح إجراء العمليات التجريبية المقصودة في المؤسسات المجتمعية، بالمعنى الواسع للكلمة، أي بمعنى مشاركة المؤسسات العلمية الطبيعية والتقنية التي لا يمكن فصلها على الإطلاق عن المؤسسات الاجتماعية. ويؤدي ازدياد هذه الفسحة أمام إمكانية التحقيق إلى تحول في مفهوم اليوتوبيا أو على الأقل لما يمكن أن يفهمه المرء تحت هذا المدلول. وقد كان موروس بالتأكيد لا يعوّل في عصره على تحقيق تلك الأحلام الخيالية التي كان يرغب بها، والتي وضعها لقرّائه على شكل ما كتبه في كتابه حول اليوتوبيا. وفي القرن العشرين أمكن تحقيق العديد من المؤسسات والمرافق والتصورات التي كانت تعتبر غير قابلة

للتحقيق مطلقاً، واعتبرت بهذا المعنى نوعاً من التصورات اليوتوبية، وقد أصبحت الآن أمراً بديهياً وجزءاً طبيعياً من الحياة الإنسانية اليومية.

من السهل أن نفهم أنّ اتساع فسحة تحقيق التصورات الخيالية (التي يجب لفهمها، كما ذكرنا، أن نضع جانباً ذلك التفريق التقليدي بين إمكانية تحقيق الحوادث الطبيعية والاجتماعية) يؤثر، وبالتالي يتسبب بتغيير في مفهوم اليوتوبيا. فالخط الفاصل بين ما هو ممكن للإنسان وما هو مستحيل عليه قد أصبح في القرن العشرين أقلّ وضوحاً مما كان عليه في السابق.

لذلك فقد أصبح المرء اليوم عند كتابته حول صور يوتوبية أقل استطاعة منه قبل أن يعرف بشيء من اليقين فيما إذا كان ما نعتبره اليوم غير قابل للتحقيق سيصبح بعد وقت قد يقصر وقد يطول محققاً وربما روتيناً يومياً.

نعرف الكثير من التصورات الخيالية التي كانت قبل سنوات أو أيام تبدو صوراً خيالية يوتوبية غير قابلة للتحقيق وقد أصبحت اليوم تصورات محققة. فالناس الذين يطيرون حول الأرض، وبخاصة وصول الإنسان إلى القمر والكثير مما كان موضوعاً للعديد من كتب اليوتوبيا أصبح الآن يوتوبيا محققة. وإذا تخيلنا الآن تصورات يوتوبية حول دول يسكنها الناس على القمر، فمن يستطيع القول إنّ ذلك لا يمكن أن يتحقق في مستقبل قريب أو بعيد؟ وعلى أية حال فقد كان في السابق ممكناً بوساطة السحر أن تسمع أصواتاً أو ترى أحداثاً عن بعدٍ كبير. وما كان بالأمس عجائب مدهشة أصبح اليوم روتيناً عادياً لا يدهش أحداً. لم يكن أسلافنا يعجبون من وجود مجتمعات فيها شرائح واسعة تعيش في فقر مدقع، بل كانوا يقولون أنْ لا مجتمع بلا أغنياء وفقراء، فإذا انعدم وجود الفقراء، فمن الذي سيقوم بالعمل الصعب والعسير إذا لم يكن هناك فقراء؟ أما اليوم فيوجد العديد من الدول الصناعية المتقدمة التي لم يعد فيها متسولون، كما إنها ليست صورة خيالية بعيدة المنال أو

مستحيلة التحقيق أن نصل إلى يوم لا نجد فيه على وجه الكرة الأرضية شخصاً يتسول أو طفلاً أو مسناً يتضور جوعاً.

ولكن حقيقةُ أنَّ القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة قد أدخلت الكثير من المجالات الطبيعية والمجتمعية موحّدةً في مجال الرقابة والتصرف البشري والتي كانت خارجها قبل ذلك، وأن الكثير مما كان مستحيلاً أصبح ممكناً، هذه الحقيقة جلبت معها أيضاً قلقاً متزايداً لدى الناس. كان الناس يستطيعون الاعتقاد في الماضي أنَّ كل ما هو موجود وما سيأتي به المستقبل ليس إلاّ قدراً مقدوراً، وأنَّ كل ما هو موجود وُجد بالضرورة، وأنَّ كل شيء سيقع مستقبلاً كما هو مقدّر له. ولا يزال هذا التفكير موجوداً حتى يومنا هذا في مجتمعات يسود فيها الإيمان بالقضاء والقدر. قد يريد المرء أن يغض الطرف عن حقيقة أنّه مع اتساع مجالات قابلية تحقيق التصورات الخيالية، ازدادت المسؤولية المشتركة لكل الناس عن مسيرة الأحداث على الأرض كلها زيادة كبيرة. كذلك فإنّ هذا يدعو مبدئياً إلى زيادة القلق، فالإنسان لم يصبح بعدُ مؤهلاً لتحمل المسؤولية، فهذا يتطلب مستوىً ونموذجاً من ضبط النفس، لا يزال بالنسبة للكثير من الناس في هذا المستوى الحاضر وغير المتوازن من التطور المجتمعي والتوترات الناتجة عن ذلك، لم تصل إليه المجتمعات بعد، ولنقل إنه لا زال مستوىً "يوتوبياً". والتناقضات بين الرقابة الطبيعية والرقابة المجتمعية والرقابة الذاتية لا تزال من الأوجه أو الجوانب التي لا تزال تتكرر في سياق التطور البشري. وما نعيشه اليوم ليس إلا مثالاً لذلك. كذلك فإنّ هذه التناقضات نفسها تقوم بدورها في زيادة قلق الناس، ولا عجب أنَّ الحلول الممكنة للمشاكل الاجتماعية الحالية التي تقدمها الإسقاطات الأدبية للتصورات الخيالية، أي كُتُب اليوتوبيا تلك التي ظهرت في القرن العشرين، هي حلولٌ يغلب عليها طابع الخوف والمخاطرة أكثر من طابع الأمنيات والرغبات. وبتعبير آخر تكون اليوتوبيا السوداء حاضرة بشكل أكبر من اليوتوبيا البيضاء.

ومع أنّ ازدياد الصور اليوتوبية السلبية في القرن العشرين هو بالتأكيد انعكاس حقيقي لمناخ من الخوف والرعب، راح ينمو بوضوح في الكثير من المجتمعات، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، فإنّ وصف الأوضاع يبقى غير كامل إذا تجاهلنا أنّ كثرة صور الرعب اليوتوبية في القرن العشرين ترتبط جزئياً أيضاً بخصوصيات التقاليد الأدبية.

إن مقارنةً بين كتاب مورروس حول الصور اليوتوبية وبين الصور اليوتوبية السوداء في القرن العشرين تكفي لبيان ذلك بكل وضوح. فقد كان للصورة اليوتوبية عند مورروس طابع الأمنية والرغبة بتحقيقها، أما عند هاكسلي (Huxley) وأورويل (Orwell) فكان لها عند كليهما طابع الخوف من تحقيقها. كذلك كان تنظيم كل أعمال الأفراد في دولة مورروس المثالية تحت إشراف الدولة بشكل دقيق وشامل ولو أنها لم تكن قد وصلت إلى دقة التنظيم في حالة الصور اليوتوبية العصرية. إلى ذلك نفتقد عند مورروس تلك الوحشية والعنف الواضحين اللذين نراهما يقومان بدور هام وبخاصة عند أورويِل.

ولكن هذا بالذات ولدرجة ما، هو أيضاً تعبير عن تحول نوعي في التقاليد الأدبية. كما لم تكن الأحداث المجتمعية التي عايشها مورروس ورآها أمام عينيه، كالأعداد الكبيرة من الفلاحين الجياع وصفوف اللصوص على المقاصل، أقلّ كراهية واشمئزازاً من الأحداث التي وصفها أورويل وزاد عليها من خياله في كتابه عن اليوتوبيا. أما مورروس فقد وصف في كتابه اليوتوبيا تلك الجوانب التي قوّمها بشكل سلبي في الدولة ورغب بانتقادها، كحوادث مجتمعية واقعية، واحتفظ بصوره الخيالية لوصف المُثُل العليا أو ذلك الواقع المضخّم أو المحسّن مثالياً. وقد بقيت الصور المثالية النموذجية وقتاً طويلاً بعد مورروس موضوع الخيال الأدبي. وعلى العكس من ذلك فقد ظهرت هذه الصور المثالية في الأعمال الأدبية التي نُشرت في القرن التاسع عشر وبشكل

خاص في القرن العشرين، صوراً مبتذلة. مقابل ذلك ظهرت مبالغات خيالية لظروف إنسانية كانت مبعثاً للكره والخوف أو على الأقل لعدم الرغبة بها. هل يجب علينا أن نقول: كلما كان الواقع أكثر بربرية وأبعد عن الرضى، كانت الأحلام الأدبية المثالية أكثر قبولاً، وكلما كان التعايش الواقعي بين الناس أكثر أماناً وتنظيماً وتمدّناً، كانت الحاجة أكثر إلى الصور الخيالية الأدبية البربرية المثيرة للرعب والباعثة على القلق؟ هذا بالتأكيد تبسيط كبير للموضوع، ولكنّ المرء لا يخطئ قطعاً إذا أخذ بعين الاعتبار كيف تحوّل تركيز الاهتمام الآنف الذكر في التقاليد الأدبية عند بحث أسباب ظهور الشيطنة والكره بشكل أوضح في الصور الخيالية لمجتمعات الدولة المثالية، في حالة اليوتوبيات التي وُضعت، وبشكل خاص في القرن العشرين، مقارنة مع التوجهات السابقة نحو المثاليات.

إلاّ أنّ لاتساع مجال تحقيق الخيالي في تحوّل التركيز هذا من الصور الأُمنية المرغوبة إلى الصور المرعبة في الخيالات الأدبية، بالتأكيد دوراً هاماً أيضاً. وكم كان الواقع الاجتماعي الطبيعي في السابق قاسياً، إذ إنّ الناس كانوا يعتقدون أنّ لكل ما يحصل لهم معنى أو هدفاً أوغاية أو ضرورة باطنة. لم يكونوا يعتبرون الظلم والتعسف أو الصُدف مسؤولة عن شظف عيشهم وإنما كانوا يرون ذلك مقدّراً بإرادة الآلهة أو بتأثير الطبيعة، وهكذا كانوا يشعرون بالسكينة والاستقرار.

إلا أنّ قابلية التحقيق المتزايدة للتصورات الخيالية دمّرت هذه السكينة، وهكذا أخذ الناس يجدون أنفسهم تحت تصرف أناس آخرين بشكل متنامٍ بالتزامن مع زيادة إمكانية تحقيق العمليات الاجتماعية والطبيعية، كما راحت خشية الناس من بعضهم البعض تزداد باطراد. إنّ إمكانية التحقيق المتزايدة تتطلب روح الشعور بالترابط العولمي، وهذا ما لا يزال بعيداً. وبينما أصبحت العلاقات المتداخلة الفعلية شاملةً على نطاق عالمي واسع،

بقي شعور الناس العاطفي بالترابط محصوراً على وحدات متكاملة قومياً أو إقليمياً. ويمكننا أن نفترض أنّ للقلق المتزايد دوراً واضحاً في سياق إمكانية التحقيق المتنامية في المجالات الاجتماعية والطبيعية عند الانتقال إلى يوتوبيات الرعب.

وهذا ما نلاحظه أيضاً من خلال حقيقة أن الأفكار المرعبة وغير المرغوبة تسيطر على وعي المرء بدرجة أشد وأقوى مما تفعله الصور الإيجابية والمرغوبة، والتي تتوافق مع رغبات الإنسان بشكل عام، في كل ما يتعلق بمجرى الأحداث الطبيعية والاجتماعية.

وحينما نتكلم اليوم عن التصورات اليوتوبية، نتساءل عمّا لم ينتقل بعدُ من مجال المستحيل إلى مجال الممكن وربما القابل للتنفيذ! أهو وجود تجمعات سكنية بشرية على القمر؟ لقد كان ذلك في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لا بل وفي التاسع عشر أيضاً، ضرباً من المُحال، كان تصوراً يوتوبياً بالمعنى القديم لهذا المفهوم. أما الآن فهو شيء ممكن وربما يكون قابلاً للتنفيذ يوماً ما. عالمٌ بلا فقراء يعضهم الجوع؟ كذلك الأمر، لم تعد هذه الدرجة من تطور الإنسانية خيالية وهمية كما كانت عليه بمفهوم الكلمة القديم. وليست بعد الآن خارج نطاق الممكن والقابل للتحقيق. كذلك الأمر مع عالم بلا حروب، حتى هذا الوهم أصبح ممكناً، وهو اليوم في متناول اليد وقابل للتنفيذ أكثر من أي يوم مضى. ولكن السؤال يبقى: هل يستطيع العالم فعلاً أن يصل إلى هذه الدرجة من التنظيم دون أن يخوض حرباً نوويةً؟ أو أنه لا بد منها ليعم السلام بعد ذلك؟ ربما كان علينا أن نترك لمفهوم اليوتوبيا حياديته بالنسبة لإمكانية تحقيق أو عدم تحقيق الصور الوهمية الخيالية المتضمنة في المفهوم أو في حياديته. وربما كان من الأفضل أن نستخدم مصطلحات مثل الوهم أو السراب أو ما شابه ذلك إذا أردنا أن نصف تصوراً خيالياً لمجتمع ما بأنه غير قابل للتحقيق إطلاقاً.

إلى ذلك فإنّ المحاولات تزداد للتنبؤ بطرائق وأساليب شبه علمية حول الظروف الاجتماعية المستقبلية، وحول المعطيات العلمية والتقنية كجزء منها. ولذلك نرى أنّ واحداً من أهم الاتجاهات العصرية هو السعي إلى مقاربة بين التنبؤ بمفهومه العلمي وبين اليوتوبيا الاجتماعية والأدبية والسياسية.

نخلص من ذلك كله إلى أننا نلاحظ في الواقع المجتمعي توجهات نوعية تعاكس وتتعارض مع ما يحمله مفهوم "اليوتوبيا" من معنى كصورة خيالية غير قابلة التحقيق في مجتمع ما. وهناك إمكانيات عديدة للسيطرة على هذا الوضع؛ إذ يمكننا أن نستخدم اليوتوبيا بمعنى أكثر حسماً كتعبير عن نوع من الخيال، ونبحث عن تعبير آخر للتصورات الخيالية المرغوبة أو المرعبة في مجتمع ما، والتي تكون حيادية بالنسبة لقابلية تحقيق هذا النوع من التصورات الخيالية. يمكننا أن نستخدم مفهوم اليوتوبيا أيضاً في هذا المعنى الحيادي ونرى فيما إذا كان هذا الاستخدام سيشق طريقه، أو أن التواصل سيرتبك بذلك. يكفينا الآن وإلى حين، أن نشير إلى هذه المشكلة.

الهوامش

(1) . في: فيلهلم فوسكامب (ناشر) أبحاث في اليوتوبيا، دراسات في اليوتوبيا المعاصرة. مجلد 2، شتوتغارت، دار نشر ميتسلر، 1982. ص. 101-150.

(2) . كما يمكن أن نرى، يستطيع المرء أن يتفاهم حول هذه الإشكاليات دون أن يحتاج إلى استخدام المصطلحات الدارجة التي يمكن أن تكون مُثقلةً بتداعيات مضللة، ويخطر لي في هذا السياق كلمات وتعابير مثل: "داخلي"، "خارجي"،"ذاتي" أو "موضوعي". والتعبيران الأخيران يحملان في طياتهما على وجه الخصوص الإرث الثقيل للفلسفة المتعالية وتصوراتها الخطيرة حول الانفصال الأبدي بين الذات الفردية وباقي العالم، عالم المادة.

(3) . هذه العبارة مكتوبة في الأصل بالأحرف اليونانية ومعناها: الانتقال إلى الجنس الآخر.

(4) . نوربرت إلياس، المجتمع المخملي، دارمشتات / نويفيد 1969، ص. 320، 364، (2000، ص. 363، 414).

(5) . راجع مثلاً: ب. و. كراوس (ناشر)، رحلة إلى اليوتوبيا، صورٌ يوتوبيّةٌ فرنسية من ثلاثة قرون، برلين 1964، ص 16، ويقول في هذا الكتاب إنه تم نشر ما يقارب الثلاثين حكايةً من هذا النوع في بعض أعوام القرن الثامن عشر.

(6) . نوربرت إلياس، Die höfische Gesellschaft (المجتمع المخملي أو مجتمع البلاط)، الفصل الثامن، ينطبق ما شُرح في هذا الفصل، في خطوطه الرئيسية، على أغلب الدول الأوروبية التي تشكل جيوشها الوطنية أداة الدفاع والتوسع الرئيسية. أما عملية بناء الدولة فهي مختلفة عن الدول البحرية التي يكون فيها أسطول حربي بحري اختصاصي هو أداة الدفاع والتوسع بشكل أو بآخر، وقد أصبحت إنكلترا دولة بحرية مع تطويرها لبحريتها في أواخر القرن السادس عشر وفي القرن السابع عشر. وكان ذلك أحد الأسباب التي جعلت الملوك غالباً ما يخسرون حروبهم مع الجيوش البرية، على عكس الدول الداخلية التي كانت لديها جيوش برية تمتلك السيطرة بها وتستخدمها عند الحاجة داخل البلاد أيضاً.

(7) . ويليم روبر، "The Life of Sir Thomas More" في: " Two early Tudor Lives" الناشران: فون ر. س. سيلفستر و د. ب. هاردينغ، نيو هافن / لندن 1969، ص. 199 (حياة السير توماس موروس ؛ مروية عن: إلزي فوغان هيتشكوك 1935).

(8) . ويليم روبر؛ المصدر السابق، ص. 200 (1986، ص. 18).

(9) . ر.و. تشامبرز: توماس مور، لندن 1967 (1935) 99.

(10) . توماس موروس؛ يوتوبيا، الناشر ف. ك. هاينيش، راينبك 1960، ص 110.

(11) . توماس مور، يوتوبيا، ترجمه وكتب مدخلاً له: بول تورنر. هارموندسوورث 1965، ص 7.

(12) . مور، يوتوبيا، المرجع السابق، ص 13.

(13)
. توماس موروس؛ يوتـوبيـا، في: كلاوس ي. هاينيش (ناشر)، الدولة اليوتوبية. "يـوتـوبـيا" موروس، كامبانيلا "دولة الشمس"، بيكون "الأطلنتس الجديد"، راينبرغ/ هامبورغ 1960، ص. 96. - الاقتباسان اللاحقان من نفس المصدر ص 97.

(14)
. موروس؛ يـوتـوبيـا، الناشر: فون هاينيش، ص 96.

(15)
. المصدر السابق؛ ص 86.

(16)
. توماس مور، More`s Epitaph (شاهدة قبر مور)، في: نيكولاس هاربسفيلد؛ The Life and Death of Sir Thomas Moore, Knight, ometimes Lord high Chancellor of England الناشر إليزيه فوغان هيتشكوك، ط1 1932، ط2 1963 ص 280.

(17)
موروس؛ يوتوبيا، الناشر: فون هاينيش، المصدر السابق ص 98. (يلي نص الاقتباس بالإنكليزية).

(18)
. موروس؛ يوتوبيا، الناشر فون هاينيش، المصدر السابق ص 98، في طبعة فون هيكستر، ص 221، (يلي نص الاقتباس بالإنكليزية).

(19)
. موروس؛ يوتوبيا، الناشر فون هاينيش، المصدر السابق ص 97.

(20)
. القصيدة رقم 62؛ "Sols Mors Tyrrannicida est" (الموت يقتل الطغاة دون عون) ص. 161، في: توماس مور: The Latin Epigramms، شيكاغو 1953.

(21)
. موروس؛ قصائد لاتينية، القصيدة 91 : " Quid inter tyrannum et principem" (الفرق بين الطاغية والملك) ص 48.

(22)
. موروس، قصائد لاتينية، القصيدة 93، " Bonum principem esse patrem non dominum" ص 49 (أنَّ الملك الجيد هو أبٌ وليس مسيطراً).

(23)

. موروس، قصائد لاتينية؛ القصيدة 103 Populus consentiens regnum dat et aufert" (موافقة الشعب هي التي تمنح السيادة وتستردها) ص 52.

(24)

. موروس؛ يوتوبيا، الناشر: فون هاينيش، المصدر السابق ص 37.

(25)

. راجع موروس؛ يوتوبيا، الناشر فون هاينيش، ص 38 ومور؛ يوتوبيا، الناشر فون سورتز / هيكستر، ص 91.

(26)

. وُضع النص الأصلي باللغة الفرنسية.

(27)

. "Quatuor Americi Vesputii Navigationes" مطبوع كملحق لكتاب مجهول المؤلف "Cosmographiae Introductio" في St Dié اقتباس من: توماس مور؛ يوتوبيا السير توماس مور، نشرت 1904 أوكسفورد، ص 38.

(28)

. كولينز، ص 35.

(29)

. موروس، يـوتـوبـيا، الناشر: فون هاينيش، ص 45.

(30)

. موروس، يـوتـوبيـا، (النص الإنكليزي ص. 107 الناشر: سورتز / هيكستر) (النص الألماني: ص 45 الناشر: فون هاينيش). ترجمة النص: وهكذا ينتج بشكل متبادل عن شفاء شخص مرض شخص آخر، لأنك لا تستطيع أن تزيد شيئاً لشخص دون أن تأخذه من آخر. {المترجم: قال الإمام علي كرّم الله وجهه: ما مُتِّع غني إلا بما جاع فقير}.

(31)

. راجع على سبيل المثال: "Lives of Saint Thomas More" الناشر: إي. إي. رينولدز، لندن، 1963 ص 13.

(32)

. بوبر، ص. 197 {النسخة الألمانية 1986 ص 13}.

(33)

. تشامبرز، ص 30.

(34)

. تشامبرز، ص. 24 (الترجمة: ربما كانت السيرة الأكمل والأصغر باللغة الإنكليزية).

(35)

. ر. س. سيلفستر/د. ب. هاردينغ (ناشر) " Two early Tudor lives" نيوهافن / لندن 1969، ص. 17، (الترجمة: فنٌّ بِحُسبـان).

(36)

. ر. س. سيلفستر/د. ب. هاردينغ، المصدر السابق، ص. 16 (الترجمة: طبيعيته المزعومة ليست إلاّ خيالية كما هو دوره الذي منحه لنفسه).

(37)

. روبر، المصدر السابق، ص 277.

(38)

. روبر، المصدر السابق، ص 242.

(39)

. روبر، المصدر السابق، ص213 (النص الأصلي باللغة الإنكليزية).

(40)

. روبر، المصدر السابق، ص. 240 (النص الأصلي باللغة الإنكليزية)

(41)

. هاربسفيلد، ص 84 وما يليه.

(42)

. هاربسفيلد، ص 87.

(43)

. تشامبرز، ص. 33، هاربسفيلد، ص 5.

(44)

. سيلفيستر / هاردينغ، المصدر السابق، ص 14.

الفصل الثالث

حول نشوء الدول وبناء الأمم[1]

شارك نوربرت إلياس في خريف سنة *1970* في مؤتمر دولي لعلم الاجتماع عُقد في فارنا البلغارية. وهناك تحدث على منصة الحوار عن: "النظريات الكبرى حول التطور الاجتماعي والنماذج التجريبية المثلى لتنميته" وقد أكد على ضرورة دراسة العمليات طويلة المدى، وبشكل خاص حينما يتعلق الأمر بفهم نشوء الدول والأمم، حيث يتعلق الأمر هنا بعمليات تكامل أو انحلال طويلة الأمد، فالأمم نموذج تكاملي نوعي خلال العملية طويلة المدى لنشوء الدول.

وقد استخدم إلياس النص الكتابي الذي وضعه بعد هذه المحاضرة وبمحتواها، ليؤكد على نظريته حول عملية الحضارة مقابل نظرية الأمريكي تالكوت بارسونز (*1902 - 1979*) حول منهجية الحضارة التي كانت سائدة آنذاك. وقد صعد بارسونز إلى منصة النقاش دون دعوة. وقد قال إلياس: إنه لما يقود إلى الخطأ والضياع أن يحاول المرء اختصار عمليات طويلة المدى في أنظمة ثابتة، وأضاف؛ إنه في عمليات نشوء الدول بالذات، لا يمكن للنظرية المنهجية أن تعلل المراحل المميزة في العمليات طويلة المدى.

واحد من أغرب أوجه التطور في علم الاجتماع خلال القرن والنصف الأول من تاريخه كعلم مستقل نسبياً، هو التحول من منظور طويل الأمد إلى منظور قصير الأمد. ويتجلى هذا التحول في محدودية انكباب اهتمام علماء الاجتماع بشكلٍ ما على مجتمعات العصر الحالي كما هي عليه اليوم، وهنا -

وقبل كل شيء على مجتمعاتهم الخاصة -. كما ابتعد اهتمامهم عن الأسباب التي أدّت إلى تطور المجتمعات إلى ما هي عليه الآن وعن كيفية هذا التطور. وقد تجلّى هذا التضيّق في النظرة إلى هذا الموضوع بشكل جليّ في كيفية تطوّر النوع السائد حالياً من النظرية الاجتماعية. وبينما كان التطوّر طويل الأمد للمجتمعات يشكل طيلة القسم الأكبر من القرن التاسع عشر، مركز اهتمام النظريات الاجتماعية الأكثر تمثيلاً، كانت نظريات النصف الثاني من القرن العشرين، بغض النظر عن بعض الاستثناءات ومنها نظريتي، قد تخلت تماماً عن مفهوم التطور الاجتماعي، وقد اختفى هذا المصطلح لفترة طويلة نهائياً من الكتب التدريسية لعلم الاجتماع. وعوضاً عن ذلك أخذ مفهوم "النظام الاجتماعي" طريقه إلى مركز اهتمامات النظريات الاجتماعية، وأصبح بذلك، بالارتباط مع مفاهيم أخرى كـ "البنية الاجتماعية" و"الدور الاجتماعي"، أدوات نظرية لاختبار مجتمعٍ في مجال محدد وفي زمن محدد، بينما كانت تُفهم تحولات هذا المجتمع على أنها غير ذات هيكلية منتظمة، أو بتعبير آخر هي تحولات تاريخيـة. إنّ لانتقال الاهتمام من ديناميكية المجتمع طويلة الأمد إلى حالة السكون قصيرة الأمد، أسباباً عديدة لا ضرورة لمناقشتها هنا، أو على الأقل ليس بالتفصيل (لقد تطرّقت إلى هذه الأسباب جزئياً في مكان آخر) [(2)]. ويمكننا اعتبار مجرد التخطيط لنقاشٍ حول موضوع "نظريات التطور الكبرى" خلال المؤتمر العالمي السابع لعلم الاجتماع، عاملاً مؤذناً صغيراً ولكنه على قدر من الأهمية، بأننا نقف في هذا المجال أمام تحوّل في الاتجاه. وهناك بعض ما يشير إلى أنّ مسألة نمو المجتمعات طويل المدى قد بدأ يعود مجدداً إلى واجهة الاهتمام، مع الإشارة إلى أنّ النمو لا يعني هنا التطور بمعناه الضيق، ولو كان يُسمّى غالباً وخطأً تطوراً، لأن لهذا

النمو أو التطور الاجتماعي صيغة فريدة، ولا شيء مشتركاً بينه وبين التطور البيولوجي.

إنّ تحوّلاً في توجيه المخيّلة الاجتماعية أمر ضروري لوضع التوازن بين نظريات المجتمع الدينامية والسكونية على مستوى جديد وصحيح، وكذلك لتأخذ النظريات الدينامية حقها أيضاً، وهي مهمة من الصعوبة بمكان. ولدينا اليوم لعملنا النظري، مجال أوسع بكثير مما كانت عليه الحال فيما مضى، من المعرفة الواقعية حول نمو المجتمعات طويل الأمد. ولكنه من الصعوبة بمكان تكوين نماذج نظرية متكاملة تتوافق مع كل هذه الوقائع. إلى ذلك فإنّ الكثير من المفاهيم المستخدمة حالياً، ومن بينها مفهوم "البنية" و "الدور"، ستأخذ مع الوقت معنى آخر مختلفاً عن المعنى الذي يُفهم منها الآن لدى مدرسة الدوريين البنيويين وغيرها من مدارس علم الاجتماع السكوني، هذا إذا استخدمت في سياق نظرية النمو الاجتماعي.

أما على الصعيد التجريبي فتتزايد، منذ بعض الوقت، الدراسات حول نمو المجتمعات، على الأقل بالنسبة للمجتمعات التي نسميها اليوم "دولاً نامية" أو "دولاً متخلفة". ولكن الاهتمام بنمو المجتمعات، كمشكلة اجتماعية تجريبية، بقي على الصعيد النظري تقريباً بلا أي ردّ فعل. ويمكن أن نفهم ذلك، فعبارات مثل "مجتمعات متخلفة" أو مجتمعات نامية" تشير إلى أنّ الزاوية التي ينظر منها أولئك الذي يمثلون المجتمعات الغنية والمتطورة ويستخدمون عادة هذه المفاهيم، مشوهة إلى حدّ بعيد. لأن المرء حين يستخدم هذه المفاهيم، يعبر ضمنياً عن أنّ المجتمعات الصناعية الأكثر نمواً لا تتطور، كما أنها ليست متخلفة. ويُعدّ الوضع الحالي للنمو المجتمعي، في هذه الحالة، وضعاً لا مستقبل له، بل ويُفهم على أنّه وضع نهائي وأخير. وتوحي كلمة "نامية" التي تستخدم فقط للدول الأكثر فقراً، أنّ ممثلي الدول الأغنى الذين لا يرون النمو إلا عند غيرهم, يعتبرون أنفسهم مسرورين ومكتفين بما

وصلوا إليه، ولا يهتمون بالمزيد من نمو مجتمعاتهم إلا بحدود ضيقة، ولا يعطون ذلك إلا قيمة محدودة بمعناها الضيق، وبالتالي فإن اهتمام هذه المجتمعات بمسيرة نموها حتى وصلت إلى ما هي عليه في وقتها الحاضر، تراجع كثيراً، وربما استطاعوا أن يعترفوا بأنّ النمو في الدول الأفقر هو العمود الفقري لتاريخها، ويبدو لهم نتيجة ذلك أنّ الدول الأغنى والدول الصناعية فائقة النمو في هذا العالم ليس لها إلا تاريخ وحسب، ولم تمر في مرحلة نمو، وبالتأكيد ليس هناك باعتقادهم نمو مستمر، بينما يرى عالم الاجتماع أنّ "التاريخ" يبقى على هامش اهتماماته. ومن بين الأسباب الكثيرة للتحوّل من النظريات طويلة الأمد إلى النظريات السكونية قصيرة الأمد في علم الاجتماع، يمكن أن نعدّ التالي: يتم التعامل في النظريات الاجتماعية مع الوضع الحاضر للمجتمعات "المتقدمة" تقريباً كأن الأمر يتعلّق بوضع نهائي لا تغيير له. ويجد المنظور قصير الأمد للكثير من النظريات الاجتماعية القيّمة، تعبيره في أشكال تجريدية حتمية لجوانب مختارة من المجتمعات "المتقدمة" الحالية، والتي تُعرَض مع طلب تطبيقها على كل المجتمعات في كل المراحل والمناطق. مثال ذلك نظريات اجتماعية نرى في صلب اهتمامها مفاهيم مثل مفهوم "النظام الاجتماعي"، وهي تختصر العملية طويلة الأمد للتحولات البنيوية والموجهة على ما ينطبق عليه مفهوم النمو وكذلك لعمليات النهوض الصناعي. إن التحوّل إلى البيروقراطية واتّباع الأساليب العلمية والتمدّن، بالإضافة إلى عمليات بناء الدول والأمم، ليس إلا أمثلةً لحالة ثابتة كشروط دائمة لهذه العملية. ولا تُفهم هذه التحوّلات في أحسن الاحتمالات إلا وكأن الأمر يتعلق بتيار من الأحداث تسير بنيته في اتجاه واحد، وهذا هو ما يسمى "التاريخ".

وأرى أنّ هناك بعض الملاحظات التمهيدية التي يمكن أن تقدم لنا بعض الفائدة قبل أن ندخل في في المناقشة. لأن المشاركة في نقاش علني في منتدى تخصصي حول موضوع "نظريات النمو الكبرى"، يتطلب بدايةً تحديد موضوع

النقاش بشكل أدق: هل سيتم النقاش حول نظريات تاريخية كالتي وضعها توينبي "Toynbee" أو شبينغلر "Spengler" أو حول النظريات الاجتماعية للنمو طويل الأمد. وبما أننا لا نستطيع اليوم أن ننطلق من أنّ الفرق بين أسلوب التعامل مع تحوّلات المجتمعات كـ "تاريخ" وأسلوب التعامل مع هذه التحولات كـ "نمـو"، سيُفهم بكل بساطة على هذه الشاكلة، فقد رأيت أن من الفائدة بمكان أن أذكر بوضوح أني أتعامل مع المبدأ الأخير. وبرأيي أن النقاش كان سيتقدم بشكل أفضل لو أوضحت، كاستمرار لنظريتي حول عمليات بناء الدول طويلة الأمد، بعض المشكلات التي يصادفها المرء عند البحث في عمليات بناء الأمم التي تمثل، على الأقل في حالة نمو المجتمعات الأوروبية، المرحلة الأخيرة من سلسلة طويلة من عمليات بناء الدول.

كذلك يظهر من خلال هذه المشكلة، تحول الفهم الذاتي الذي يقترن مع تحول نموذج ثابت إلى نموذج نمو في علم الاجتماع، وبذلك تنفتح أمام المرء مشاكل كانت مهملة من قبل. وباستثناء راينهارد بنديكس " Reinhard Bendix" فقد تعامل قلّةٌ من علماء الاجتماع مع بناء الأمم [(3)]، وحسب ما أعلم، فلم يتعامل أي عالم اجتماع حتى الآن مع مشكلات عمليات بناء الدول الطويلة وعلاقتها الوثيقة مع الدراسات الاجتماعية سواء على المستوى التجريبي أو النظري، علماً أنّ الأدلة على هذه العمليات متوفرة في كل مكان. ولكن الدارس إذا أراد القبض عليها نظرياً، فإنه يحتاج إلى نموذج نظري لا يمّحي من تيار الزمن، ولا يختصر ما نلاحظه في الحركة المستديمة إلى انعكاسات لأمر ساكن. ويرى الكثيرون من علماء الاجتماع الذين يضعون نظرياتٍ اليوم، بشكل بديهي، أنّ شكلاً من التجريد، وفق نموذج الفيزياء التقليدية، أي تجريد على شاكلة تعميم حتمي لا يسمح بدخول أي شيء في نتيجة عملية التجريد مما يحدث مع مرور الزمن، وهذا بالضبط ما يسبب نوعاً من المغامرة العلمية. وربما لم نذكر بعدُ بالوضوح المطلوب، أنّ عمليات

التجريد التي تقوم بها العلوم المختلفة يمكن أن تتميز عن بعضها إلى حدّ كبير، وتختلف عمليات التجريد التي نصادفها في نظريات علم البيولوجيا ومفاهيمه إلى حدّ كبير أحياناً عن عمليات التعميم الحتمية تلك التي نصادفها في الفيزياء التقليدية، إذ إنّ بعضها يحتوي على تشكيلات فراغية وتتابعات زمنية لفترات طويلة. ويمكن أن نرى بشكل واضح جداً أنّ وضع النظريات الاجتماعية يجب أن يسير بشكل ذاتي وفي اتجاهات متشابهة. وتتضح الصعوبة هنا في أنّ الشكل النظري الذي يتكون في هذه الحالة لا يتوافق مع الصورة النموذجية العامة للنظرية، هذه الصورة التي يفترضها علماء اجتماع مرموقون في عصرنا، دون أن يتساءلوا عن سبب افتراضها أو كيفية وجودها، موجودة كشكل من البقايا الفلسفية من زمن الفيزياء التقليدية.

لنأخذ واحداً من أشهر الأمثلة لنظرية عصرية اجتماعية ساكنة هامة، وبالذات تلك النظرية التي تحاول الإمساك بمشكلات المجتمع من خلال توصيفها للمجتمع على أنّه "نظام اجتماعي". وأنا بغاية السرور لوجود أحد أهم أعلام نظريات النظام الاجتماعية المعاصرين، بيننا في هذا النقاش، ألا وهو تـالكـوت بارسونـز "Talcott Parsons". وأنا أنظر بعين الناقد إلى نظام التفكير الذي وضعه. ويبدو لي أن نقاشاً عاماً في مؤتمر دولي لعلم الاجتماع هو المكان المناسب لأعرض فيه بعضاً من أسباب نظرتي الناقدة - وأقول حقاً بعضاً من هذه الأسباب - لأن وقتي محدود وأريد أن أقرن بسرور ملاحظاتي مع بعض الإشارات إلى الجوانب الإيجابية لنظرية نمو اجتماعية، لأن النقد لا يصلح إلا بذلك. إلى ذلك فإن احترامي لشخص تالكوت بارسونز لا يقل عن حجم موقفي الناقد تجاه نظامه الفكري. يمكن أن يكون المرء مخالفاً لبارسونز في الرأي ولكن ما لا يدخل الشك إليه هو إخلاصه في العمل الذهني واستقامته. وهذا ينطبق أيضاً على قدرته الواسعة والشاملة لتكوين الأفكار

التركيبية، وهي إحدى المواهب التي يتمتع بها العالم النظري الرائد. إلا أني في الوقت نفسه لا أستطيع أن أتخلص من الانطباع أنّ هذه الموهبة لم توضع في الإطار الصحيح لخدمة العلم. ويبدو لي، حتى عندما يكون التحليل هدفاً للدراسة، أنّ الفرضية القائلة بأنّ "السلوك" هو نوع من "الذرّات" في المجتمع البشري، كتلك التعميمات الشكلية غير المثمرة التي تبتعد عن مهمة البحث كثيراً، حتى تجد تصديقاً أو نفياً لها وفق المعطيات التي تمت ملاحظتها. لماذا يجب على المرء أن يضع "السلوك" في واجهة نظرية المجتمع وليس البشر الذين يتصرفون؟ إذا كان ذلك حقاً فإنّ المجتمعات ستكون شبكات من الناس ينظر إليهم جميعاً من كل مناحي حياتهم، وليس كتراكمات من سلوك أو تصرفات لا جسد لها. كذلك ليس من الواضح كيف يمكن لهذا التشبيه "الذرّي" لنظرية سلوك اجتماعية أن يتطابق مع نظرية نظام ليست مبنية على نظام الذرات، ويكون، وفقاً لها، كل ما في المجتمع جزءاً لا يتجزأ من كُلٍّ متكامل إلى حد كبير يعمل بتناغم في الحالات العادية، وكأنّ هاتين النظريتين تتكاملان بشكل مثالي. كذلك فإنّ نموذج المجتمع هذا كـ "نظام اجتماعي" وكآليّة اجتماعية تعمل بشكل جيد، والزيت كافٍ في كل مفاصلها في الأحوال العادية، وتتناغم كل أجزائها وأقسامها في العمل، يبتعد كثيراً عن الواقع الخشن لحياة الناس الاجتماعية اليومية كما يمكننا أن نراها.

وبالتأكيد لا يمكن تطبيق هذا النموذج إلا بصعوبات كبيرة وعلى مجتمعات كبيرة أيضاً من الماضي، والتي كانت متكاملة من حيث الأقاليم والشرائح الاجتماعية وحتى من حيث الوافدين إليها، أقل بكثير مما هي عليه الحال في معظم دولنا القومية الأوروبية الحالية. ويبدو واضحاً أنّ نظرية بارسونز حول المجتمع، والتي يعتبر فيها المجتمع نظاماً متكاملاً بشكل جيد ورفيع في الأحوال الطبيعية، تتطلّب حالة نظرية اجتماعية عامة يمكن تطبيقها على المجتمعات البشرية. وقد يتساءل المرء عما إذا لم تكن هذه

النظرية تعميماً شاملاً ومثالياً جداً، أُخذ بتجريد نتيجة مراقبة الدول القومية العصرية وأُسقط على العالم كلّه. هل يستطيع نموذج بارسونز لـ "النظام الاجتماعي"، بتوحيده المتكامل والمفترض للقِيَم والثقافة، أن يكون منطبقاً حقاً على دول العبيد في الماضي السحيق حيث كانت المسافات الاجتماعية الشاسعة وعدم المساواة بين الشرائح الاجتماعية والفروق في الثقافة والقيم، غالباً أكبر بكثير وكما كان التكامل الإقليمي غالباً أقل بكثير مما هي عليه الحال في دولنا القومية الصناعية الحديثة؟ هل يمكن أن ينطبق هذا النموذج على مثال الملكيات الآشورية والإمبراطوية الرومانية؟ أو على الولايات الأمريكية الجنوبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بمجموعاتها الكبيرة من العبيد؟ أو في روسيا القيصرية بتراتبية الملاكين المميزين وموظفي الدولة وذلك الجمهور الكبير من الفلاحين المماليك؟

إذا ألقينا نظرة عامة في الأدبيات والمراجع الاجتماعية الحديثة، يمكن أن يبدو لنا ببساطة كما لو أنّ الدول القومية، كنموذج نوعي للتشكيل الاجتماعي، ليس لها مكانٌ في مجال أبحاث علماء الاجتماع. وقد يمر بعض الوقت قبل أن يكتشف المرء أنّ الدول القومية تظهر كموضوع لعلم الاجتماع الحديث بلباس تنكّري مميّز، وتختفي الدلالات على هذه الدول خلف عملية تجريد خاصة. تختفي خلف مفا هيم ومصطلحات مثل "الكُلّ الاجتماعي" أو "المجتمع الشامل" وقبل كل شيء مثل "النظام الاجتماعي". ومع أنّ استخدام هذه المفاهيم ممكنٌ في تشكيلات اجتماعية أخرى متكاملة نسبياً كالقبائل مثلاً، فإنّ الكثير مما يُقال في نظريات اجتماعية كتلك التي وضعها بارسونز، حول المجتمع كـ "كلّ" أو كـ "نظام اجتماعي"، سيتم اختياره وإخراجه وتصفيته من قِبَلِ أكثر وأثبت مجتمعاتنا الحالية تكاملاً - أي من قبل دولنا القومية. وبما أنني في مقالتي هذه حول النقاش، أتناول بشكل رئيسي مشكلات الدول القومية، رأيت أنّ من المفيد أن أشير إلى الارتباط القائم بين

هذه المشكلات وبين أبرز نظرية نظام اجتماعي في الوقت الحاضر. فلهذه النظريات طابع وصفي صِرف تتخلله غالباً نبراتٌ هادفة. ففي نموذج بارسونز يبدو الاحتفاظ واضحاً بنظام اجتماعي موحّد ومتوازن ومنتظم في أداء المهام، كهدف وغاية تتّجه نحوها كل الأحداث الجزئية. ومثال من الكثير من الأمثلة، وصف السلطة بالقول إنها "إمكانية تنفيذ المهام والواجبات في المجتمع ومن أجله كنظام" [4]. وتبين جملٌ كهذه بوضوح تام عملية التجريد التي تتم في خدمة هدف معيّن. وكما في العديد من الحالات الأخرى، تخدم نماذج مثالية كهذا النموذج، عمليات تجريد حتمية وصفية - هنا بالتأكيد غير مقصودة - كتمويه لقِيَم مركزية الموضوع، حيث تكون الغائية هنا بديلاً عن التصريح. وإذا أعدنا مفهوم "النظام" إلى أرض الواقع فلا بد للمرء من أن يتساءل عن كيفية وأسباب حدوث عملية التكامل طويلة الأمد فعلاً وعن استمرارها - على مثال عمليات بناء الدول والأمم - وبهذا يفتح المرء الطريق إلى نموذج اجتماعي موضِّح؛ كما يوجه الانتباه إلى مشكلة معرفة أسباب وصول النماذج الكبيرة نسبياً، مع مرور الوقت، إلى درجة أعلى من التكامل، ووصول أجزائها إلى ترابط أوثق وإلى معرفة أسباب استمرارها في هذا النهج.

إلا أنّ سؤالاً كهذا لا يمتلئ حياة ويكتسب جوهره وأهميته إلا حينما يمتلك المرء طيفاً واسعاً وواضحاً وطويل الأمد من المعرفة التي تضعه في موقع يستطيع من خلاله العودة بالنظر إلى القرون الفائتة والتعرّف إلى استمرارية نمو المجتمعات. وقد قاد هذا النمو على سبيل المثال من الدول العديدة المحكومة بمَلَكيات وإمارات وراثية صغيرة نسبياً ومتفككة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر عبر موجات عديدة من التكامل والتباين، بالتدريج إلى وحدات اجتماعية أكبر وأكثف سكاناً وأكثر تكاملاً على شكل ملكيات وراثية كبرى، ومنها إلى المجتمعات الأكثر تكاملاً حتى الآن والمتشابكة فيما بينها؛ إلى الدول القومية الصناعية، ولا يمكن إدراك هذه المشكلة إلاّ حينما يكون المرء

قادراً على التعرف إلى هذه العملية طويلة الأمد. كيف يمكن تفسير نمو هذه المجتمعات في هذه الحالة لمدة قرون طويلة عبر انقسامات واتحادات وفي كنف موجات عديدة من التمايز والتكامل باتجاه بناء مجتمعات أكبر وأوثق ترابطاً وتشابكاً في العلاقات والمصالح؟ من يستطيع أن يفسر حقيقة أنّ هذا التحول عبر قرون طويلة كان له اتجاه معيّن بالرغم من أنّ أحداً لم يخطط له؟ من كان يستطيع أن يخطط لهذا التحول وينفذ مخططاً كهذا؟ وقد أعطيت جواباً جزئياً على ذلك في مكان آخر [5]. وكمساهمة في موضوعنا حول النظريات الاجتماعية لهذا النمو طويل الأمد، نكتفي هنا بالتركيز على بعض مشكلات المرحلة الأخيرة من هذه العملية، وبالذات على عمليات بناء الأمم.

نتيجة لعدم اهتمام علماء الاجتماع بعمليات التكامل والتمايز طويلة الأمد كموضوع للدراسات التجريبية والنظرية في الأبحاث الاجتماعية، فقد ذهبوا بهذا العلم إلى مأزق واضح من كل نواحيه، وقد تسبب إهمال هذه العمليات بترسيخ انقسام علم الاجتماع إلى مدرستين متعاكستين ومتقابلتين قُطرياً، إحداهما تجعل التعاون والتكامل الوظيفي والترابط أو التواكل المتبادل في صدارة نموذجها المجتمعي، بينما تهتم الأخرى على العكس من ذلك بالتوترات والانقسامات والصراعات. وبغض النظر عن الأسباب الإيديولوجية الكائنة خلف هذا التقسيم، فإن كل بحث طويل الأمد حول عمليات بناء الدول والأمم يمكن أن يبيّن أن كلّ موجة من ازدياد الترابط ومن التكامل الأوثق بين المجموعات البشرية التي كانت قبل ذلك مستقلة عن بعضها أو أنها كانت في حالة من الترابط الضعيف أو في حالة أضعف من الترابط العكسي، يجب أن تمرّ في سلسلة من الصراعات والتوترات التكاملية النوعية التي ليست ظواهر عرضية، وإنما ظواهر بنيوية مرافقة لهذه الموجات أو الاندفاعات إلى ترابط وتواكل متبادل وظيفي أقوى لـ "أجزاء"

ضمن "الكلّ". وإذا كانت مجموعتان تودان ترابطاً أفضل أو علاقة تواكل عكسية أقوى مما كانتا عليه في السابق، فإنّ لكل واحدة منهما سببَها المبرر لتخوفها من أن الأخرى قد تسيطر عليها أو قد تمحو وجودها. وربما أدى الصراع إلى الامتزاج التام بعد عدة تجارب لقوتيهما كل واحدة ضد الأخرى. قد نشأت وحدة، ولو كانت لا تزال تتألف من المجموعتين، تسيطر فيها إحداهما على الأخرى. كما قد يؤدي هذا الصراع ضمن الوحدة الجديدة التي تشكلت نتيجة لصراع هاتين المجموعتين، إلى ذوبان إحداهما تماماً. ويمكن أن تكون هناك إمكانيات عديدة أخرى. وليس من الضروري أن ننشغل هنا الآن بتعقيدات عمليات التكامل هذه، بل يكفي أن نشير إلى أنّ كلّ خطوة نحو تواكل وظيفي متبادل أوثق بين مجموعتين بشريتين، تولّد توترات بنيوية وخلافات وصراعات قد يمكن أن تبقى خارج السيطرة ولو لم يكن ذلك حتمياً.

وتبين عمليات بناء ونشوء الأمم بشكل واضح أنّ نموذجين رئيسيين اثنين من عمليات التكامل يبرزان خلال ذلك، ولكل واحد منهما صراعاته التكاملية النوعية: عمليات التكامل بين مناطق وأقاليم وعمليات التكامل بين شرائح اجتماعية مختلفة. ولو استطعنا التمييز بين هذين النوعين من العمليات فإن بينهما دائماً علاقة بنيوية. لذلك يجب على المرء حينما يبحث في بعض جوانبها أن ينتقل من عملية إلى الأخرى. ثمّة واحدٌ من أقل الناس وأوائلهم من الذين سألوا بشكل مباشر ودون لفّ أو دوران: "ما هي الأمة؟"، هو العالم الفرنسي الكبير إرنست رينان "Ernest Renan" الذي بيّن في محاضرته تحت عنوان: "ما هي الأمة؟"[6] عدة ملاحظات وردود فعل هامة. فقد أدرك رينان على سبيل المثال بوضوح حقيقةً هي اليوم غالباً مهملة أو منسية، لقد أدرك أنّ الأمم شيء حديث جداً[7]. فالإيديولوجيات القومية تعتبر الأمم عادة أمراً قديماً وربما أزلياً وأبدياً، إلا أننا نرى في الحقيقة أنّ مجتمعات الدول في أوروبا، على وجه الإجمال، قد أخذت في التبدل منذ النصف الثاني من القرن الثامن

عشر إلى دول قومية. وقد أشار رينان إلى أنّ القوى الكبرى في العصور القديمة لم يكن لها طابع الأمة، وقال إنه لم يكن هناك مثلاً مواطنون صينيون. وقال إنه يستطيع أن يثبت أنّ الناس كانوا يُعاملون كرعايا أتباعٍ لأمرائهم، وأنهم هم أنفسهم كانوا يقبلون بذلك بوجه عام ولم يكونوا يعتبرون أنفسهم مواطنين في أمة. أمّا مصطلح "مواطن" فقد بقي لفترة طويلة ينضح بمعنى المعارضة إذا لم نقل بمعنى الثورة. وحقيقة أنّ بعض الدول التي اكتسبت صفات الدولة القومية، تعود إلى توزع جديد معيّن لمراكز السلطة في مجتمعات الدول. لقد تحوّل توزيع السلطة من ناحية بين الشرائح الاجتماعية ومن خلال تصنف اجتماعي جديد لطبقات الشعب، ومن ناحية أخرى جرى التحوّل في السلطة بين الحاكم والمحكوم. ونتصور تحوّل التصنيف الاجتماعي للشرائح عادة على الوجه التالي؛ تحول تصنيف الشرائح المجتمعية بمراتبها المختلفة المميّزة وبامتيازاتها المتجذرة عرفاً وعادةً للبعض، والشروط التي تحد من حقوق البعض الآخر، إلى تصنيف على شكل طبقات اجتماعية يقف أبناؤها على قدم المساواة أمام قوانين الدولة ويختلفون فقط من النواحي الاقتصادية والاجتماعية. لقد جرى هذا الانتقال، كما عملية بناء الأمم أيضاً، بتدرّج أبطأ بكثير مما ينظر البعض إليه. وقد حافظت المجموعات ذات الامتيازات كالملاكين الكبار النبلاء، والتي كانت لها حقوق حصرية في مراكز قيادات كل أصناف القوات المسلحة وفي الخدمات الديبلوماسية والإدارة المدنية وفي سياسة البلاد الخارجية، على كل هذه الميزات وهذا الطابع المميز في غالبية الدول الأوروبية كطبقة اجتماعية ذات نفوذ كبير أو كطبقة أوروبية عليا، حتى الحرب العالمية الأولى، بالرغم من صعود سلطة بعض أجزاء الطبقات الوسطى. وقد تحولت موازين القوى في القرن التاسع عشر تدريجياً لصالح الطبقات الوسطى. أما الطبقات ذات النفوذ الكبير أو الأرستقراطية الأوروبية، بتسمية أخرى، والمجموعات اللصيقة بها المتميزة بتقاليد خاصة، فقد وحّدتها ثقافة طبقية نوعية وميّزتها عن المجموعات الأخرى، وبقيت

حتى سنة 1918، ولكنها حافظت في بعض الدول وبخاصة في إنكلترا، ولفترة طويلة، ليس على وضعها كطبقة عليا وحسب، بل أيضاً على حقها في مناصب خاصة مميزة ضمن مؤسسات الدولة، ما حفظ لأبنائها مقداراً قليلاً من الفائض السلطوي الذي كانوا يمتلكونه تجاه الطبقات الوسطى والدنيا.

إذا أراد المرء أن يفهم أسباب بطء تحول الدول ذات الحكم الوراثي إلى دول قومية، فعليه ألاّ ينسى أنّ أجزاء ممثلةً للطبقات العليا التقليدية الأوروبية كان لها على الأقل حتى الحرب العالمية الأولى دور قيادي في شؤون المجتمعات الأوروبية. أما اليوم فلدى الكثير من الناس الذين اتبعوا ماركس والنموذج الذي وضعه لنمو المجتمعات الأوروبية، تفسير لا يخلو من بعض الخطأ، تفسير يعطي صورة بسيطة جداً عن التحول الذي طرأ على تصنيف المجتمعات الأوروبية والذي كان له دور كبير في تحول الدول ذات الحكم الوراثي إلى دول قومية. وتمثل الثورة الفرنسية وفقاً لهذه الصورة موقف انقطاع مطلق بين نظامٍ يمثل ما أسماه ماركس "الطبقة الإقطاعية" المكونة من أمراء وملاكين أرستقراطيين بالإضافة إلى المجموعات اللصيقة بهم، وهي "الطبقة المسيطرة"[(8)] في المجتمع وبين نظام خرقت فيه الطبقة الوسطى البورجوازية سلطة الطبقة الإقطاعية وأخذت مكانها كطبقة مسيطرة في المجتمع. وفي الحقيقة كان للأمراء والمجموعات الأرستقراطية الزراعية في أغلب المجتمعات الأوروبية وبعد الثورة الفرنسية، بشكل أو بآخر، دور حاسم كمجموعات تجمعت السلطة لديهم بأسلوب نوعي. ولم يكن المحور الأساسي في التوترات والصراعات الاجتماعية في المجتمعات الأوروبية في القسم الأكبر من القرن التاسع عشر، هو نفسه محور الصراع بين العمال والرأسماليين. لقد كان القرن التاسع عشر وبقي مرحلةً لصراعات ثلاثية الأقطاب بين النخب الأرستقراطية الزراعية والبلاطية المخملية وبين مجموعات صاعدة من الطبقة الوسطى الصناعية وبين القطب الثالث في هذا الصراع الذي تمثل في طبقة

العمال الصناعيين الصاعدة. إنّ تعبير "الطبقة الوسطى" الذي لم يعد متناسباً مع تصنيف الطبقات المكونة من مستثمرين وحرفيين في يومنا هذا، يقتصر على وضعهم في ذلك الصراع ثلاثي الأقطاب. وبما أن طبقات العمال الصناعيين لم تكن في بدايات القرن التاسع عشر ولوقت طويل بعد ذلك، منظمة بشكل فعّال، وكان هؤلاء العمال فقراء ولا يكادون يستطيعون القراءة، فقد كان صراع طبقة المستثمرين المدينية للوصول إلى قسط أكبر من المشاركة في شؤون الدولة ولاختراق سيطرة الطبقات العليا التقليدية على مستوى الدولة ككل، أقوى وأشد، لفترات طويلة، من الصراع الدائر بين مجموعات العمال والمستثمرين، والذي كان غالباً كامناً، وإن ظهر علناً فقد كان غالباً متقطعاً ومنتشراً، كما إنّ هذا الصراع بقي محدوداً على مراحل زمنية قبل منتصف القرن التاسع عشر وقد خيض بشكل لم يكن ليأتي فيه بنتائج تُذكر. لقد ساهمت السلطة المتنامية لطبقة الصناعيين المنظمة إلى حدّ بعيد، في التقارب الذي حصل بين الملاكين الكبار والبورجوازية الصناعية. أمّا هذا التراجع في التوتر بين هاتين المجموعتين والذي أدّى غالباً إلى صراعات مشتركة مع ممثلي الطبقة العمالية انتهت بالاتفاق على حلول وسطى وعلى عقد العديد من الاتفاقيات، فقد اتخذ أشكالاً مختلفة في مجتمعات مختلفة، وعلى كلٍّ فقد كان هذا التراجع مقدمة لمرحلة وصل فيها أناس يمثلون تقاليد الطبقات الوسطى الصناعية المدينية إلى مراكز التحكم في مقاليد أمور الدولة، وتراجع أبناء الطبقات العليا القديمة الذين حافظوا إلى حدّ ما على تقاليدهم ومُثُلهم، عن هذه المراكز بالتدريج. وسواء كان غلادستون أو تيرس أو شتريزيمان، هم من أوائل الذين وصلوا إلى المواقع القيادية، فإنّ وصولهم هذا دلّ على تقدم الطبقات الوسطى آنذاك والطبقات الصناعية المدينية إلى مراكز المجموعات القيادية في الدولة. ويمكن القول إنّ الطبقات الوسطى قد قد تكاملت مع نظام الدولة أو "أُدخلت إليه" كما عبّر بارسونز عن ذلك. ولكن هذا العرض لا

يتفق تماماً مع النمو الواقعي لأنه يعطي الانطباع بأنّ طبقة جديدة قد تمّ "دمجها" في "نظام اجتماعي" بقي على حاله لم يتغير[9]. وفي الحقيقة فقد كان وصول ممثلي طبقة المستمرين إلى مراكز سلطوية عليا في مجتمعات الدولة دليلاً على أن "النظام" قد تغير، كما أنّ هذا الوصول يشير إلى النقطة التي لا عودة عنها، والتي أخذت فيها بقايا النظام المجتمعي الوراثي الأرستقراطي تتحلل تدريجياً ودخلت الدولة في المرحلة الأولى من الدولة القومية المتكاملة، لأن الشرائح العريضة من الأمة كانت لا تزال خارج هذا التطور. وقد رأى ديزرائيلي "Disraeli" أن وصف "الأمتين" مناسب جداً لهذه الحال. وربما كان مميزاً لتشكيل التوترات ثلاثية الأقطاب في مجتمعات النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أنّ قادة المجموعات المحافظة في كل من ألمانيا وإنكلترا، بيسمارك وديزرائيلي، حاولا، كل على طريقته الخاصة، أن يحسّنا من شروط حياة الطبقات العاملة، وقد قاما بذلك يحدوهما الأمل ربما، بكسب العمال الصناعيين إلى جانبهم في الصراع مع الأحزاب التي كانت ممثلة للحرفيين في المدن ولمجموعات ليبرالية بالإضافة إلى مقاومة اتساع ونمو أحزاب الطبقة العمالية.

وهكذا يمكن القول إنّ مسيرة التصنيع وبناء الأمة وجهان لتحول المجتمعات. ولكن لا يستطيع المرء إيضاح ذلك إلا إذا ربط هاتين العمليتين مع التغيرات الحاصلة في توزيع حظوظ الوصول إلى السلطة في المجتمع. ويمكن بيان هذا التحول بطريقة بسيطة، ولو كان ذلك يحتاج إلى تفسيرات شاملة للزيادة من القناعة بصحة هذا التحول. إن الدول التي تحكمها عائلات بالوراثة مميزة لمرحلة من نمو المجتمعات كانت فيها الموارد البشرية لمراكز السلطة غير متوازنة في التوزيع بين النخب الحاكمة وبين عامة الشعب، ففي حالات عديدة كان تسعون بالمئة من شعب دولة ما أو ربما أكثر، لا يملكون أية وسائل دستورية ولا قنوات اتصال نظامية ليستطيعوا التأثير على القرارات

التي تخص حياتهم، والتي تتخذها مجموعات لديها حق الوصول إلى مفاتيح السلطة. وكذلك فإن الطريق إلى المجالس المدينية كانت عادة مفتوحة فقط لبعض المجموعات النخبوية القليلة، اللهم إلا بعض الاستثناءات النادرة. ولم يكن نادراً أنْ كان الأمراء والحكومات قادرين على أن يحكموا لفترات زمنية طويلة دون السماح حتى للمجالس المدينية بالاجتماع. ولا يميّز شيءٌ التغيّر في توزيع السلطة الذي تجلّى في الانتقال من الدول ذات الحكم الوراثي إلى الدول القومية، أوضح من تشكيل الأحزاب الشعبية كمؤسسات نظامية في الدول القومية. إن عدم الرضى العام عن الأحزاب الشعبية التي لم تضمن مساهمة حقيقية في الحكم لتلك الشرائح التي تمثلها، كان سبباً في بقاء المشكلة الاجتماعية الأساسية بعيدة عن المواجهة المفترضة، من حيث أن الأحزاب الشعبية في كل المجتمعات المتقدمة وحتى في المجتمعات الأقل تقدماً في عصرنا، تتشكل كمؤسسات ثابتة منتظمة. وكثيراً ما ينسى المرء طرح هذا السؤال: ما هي التطورات وما هي البُنى الاجتماعية التي تشكل أساساً لظهور أحزاب سياسية منتشرة على كل أراضي الدولة وحكومات حزبية كمؤسسات نظامية في القرنين التاسع عشر والعشرين؟ وإذا كانت هذه المؤسسات تنفذ مهامها أو لا تنفذها. إن الأحزاب المنتشرة على نطاق الدولة والحكومات الحزبية تميز مرحلة على طريق نمو المجتمعات، تضيق فيها مجالات التكامل ضمن شعب الدولة الواحد، ويصبح من العسير اتخاذ القرارات التي تتعلق بحياة شعب البلاد دون أية أقنية اتصالات نظامية بين أصحاب القرار وأولئك الذين سيخضعون لهذه القرارات. وتوازن القوى بين مجموعات لها حق الوصول إلى مواقع تخولها اتخاذ قرارات تتحكم بحياة الآخرين، وبين مجموعات لا حظّ لها بالوصول إلى موقع القرار، لم يبق كما كان جائراً في مراحل سابقة من النمو الاجتماعي. إن التناسب العكسي في ارتباط الحكومات بالمحكومين وارتباط المحكومين بحكوماتهم قد أصبح أكثر تناسباً مما كان عليه

من قبلُ مع أنه لم يصبح متناسباً بالشكل المفترض. وتشكل طبيعة الأحزاب في البلدان المختلفة مؤشراً جيداً لتوازن القوى ولتقلباته.

يمكن أن نعرف أية علاقة بين الأحزاب كمؤسسات اجتماعية وبين مواصفات الدول القومية، فالمجتمعات تأخذ الأوصاف المميزة للدول القومية إذا كان التواكل الوظيفي بين مناطق هذه المجتمعات وشرائحها الاجتماعية كبيراً، وكذلك إذا كانت مستوياتها التراتبية بين السلطة والخضوع كبيرة وعكسية بما يكفي لأن لا يكون أحد هذه المستويات قادراً على عدم احترام ومراعاة ما تفكر به أو تشعر به أو ترغبه المستويات الأخرى. وحقيقة أنّ هذه المجتمعات يحكمها قادة أحزاب وأنّ الحكومات والأحزاب تعلن عن إيديولوجياتها الخاصة التي تهدف إلى إقناع عامة الشعب بأن مهمتها الأولى هي رفع مستوى المعيشة وتقديم الخير للأمة، تبشر بتغيّر واضح في توازن القوى بين الحكومات والمحكومين، والذي تكلمت عنه سابقاً. وبلا ريب فإنّ أكثر دولنا القومية الحديثة الصناعية تطوراً لا تزال في المراحل الأولى من عمليات بناء الأمم. لم أستطع أن أشرح هنا أسباب بدء هذه العمليات، كما لا أود أن أستشرف المستقبل وأقول إنّها تستمر ويجب أن تستمر في هذا الاتجاه. ولكنني أعتقد أنني أوضحت نوعاً ما أية ترابطات أو علاقات تلك التي تجمع بين الأحداث التي يصنفها الباحثون النظريون في جداول مختلفة. يبدو أنّ الأحزاب السياسية وحتى الأمم أيضاً لا ترغب أن تكون ضمن مجالات اهتمام عالم الاجتماع، ولا أن تكون الطبقات الاجتماعية في مجالات اهتمام الاختصاصي بالعلوم السياسية، بينما يمكن أن تكون النهضة الصناعية موضوعاً لعمل الاختصاصي في علم الاقتصاد والدول ذات الحكم الوراثي وشأناً من شؤون المؤرخين. ومع ذلك فإن العلاقات بيّنة لكل من له اهتمام بذلك، شريطة أن يراقب المرء الأمور من منظور طويل الأمد وأن لا يغفل عن علاقات السلطة المتغيرة بين المجموعات الاجتماعية المختلفة.

لقد حاولت أولاً أن أضع مشكلات بناء الأمم في المنظور الصحيح، ولأسباب كان عليّ أن أخوض أكثر في تفصيلاتها، تترك الصور الذاتية للأمم لدى أبنائها عادة انطباعاً يوحي بأن أمتهم بقيت على حالها، ولم تتغير بشكل أساسي منذ مئات السنين، إذا لم نقل منذ أزمان أزلية. يمكن للمرء عادة أن يتلاعب بما يدرّس في مدارسنا اليوم تحت مسمى "تاريخ بلادنا" بما يتناسب مع متطلبات صورة ذاتية قومية تُظهِر الأمة بطريقة تبدو فيها كأنها لم تغير مع مرّ العصور والدهور شيئاً من مظاهر كيانها الأساسي، بينما يمكن أن يبيّن هذا التاريخ نفسه التغيرات الكثيرة التي انتابت سكان البلاد عبر مر القرون. لقد بدأت مجتمعات الدول الحديثة التي لا تزال في المراحل الأولى لعملية بناء الدول والأمم، بتكوين صورة مشابهة لنفسها - صورة للماضي القومي الذي يمكن للأجيال الحديثة أن تتماهى معه وتعطيها شعوراً بالفخر والاعتزاز بهويتها القومية الذاتية وتكون في نفس الوقت عاملاً محفّزاً في عملية بناء الأمم تتجمع حوله عادة مجموعات إقليمية مبعثرة، وشرائح اجتماعية مختلفة، لتتكامل حول بعض المجموعات المسيطرة التي تشكل نواة الأمة.

هناك الكثير مما يدعونا لدراسة هذه العمليات على أساس المعطيات الواقعية ولكننا، وحتى يمكننا القيام بذلك، يجب أن نكون قادرين على التمييز بين إيديولوجيات الأمة التي لا تسمح للأمة بالظهور كنظام اجتماعي غير متغير وجيد التكامل وذي قيمة كبيرة، وبين عمليات التكامل والتمايز طويلة الأمد والتي تمت ملاحظتها وجرت في سياقها التوترات والصراعات بين التوجهات المركزية والأخرى اللامركزية، وكذلك بين المجموعات المنخرطة والأخرى المعتكفة، وظهرت كخصائص ومقوّمات منتظمة للبنية الهيكلية لهذه التطورات. ويجب أن نكون في نفس الوقت قادرين على أن نعِيَ الأمم كنموذج للتكامل النوعي يحتاج إلى شرح وتفصيل، ولا يمكن أن يُشرح إلا إذا كنا قادرين على التعرف على عمليات بناء الدول وعلى عمليات بناء الأمم

كواحدة من مراحلها وكعملية طويلة الأمد تتحقق مع مرور الزمن، وكذلك أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ عمليات بناء الأمم بعيدة كل البعد عن تصوير الدفعة الأخيرة والنهائية لعملية بناء الدولة، وأن تكون متبوعة بعمليات تكامل على مستوى عالٍ بعدَ الأممي يمكن أن نرى بداياته مثلاً في غرب أوروبا وشرقها وفي بعض المجموعات من الدول العربية وربما بعض الدول الأفريقية. ومن المضلّل إلى حدّ بعيد أن نتصور أنّ من الممكن أو من الضروري دراسة مشكلات عصرنا الاجتماعية ومشكلات العصور الماضية في دوائر منفصلة - إذا جاز التعبير - من اختصاصات أكاديمية مختلفة. وفي الواقع فإنّ دراسة العمليات الاجتماعية طويلة الأمد، وبخاصة عمليات التكامل والتمايز، تبيّن بوضوح ضرورة إيجاد إطار موحّد ومتكامل للعلوم الاجتماعية. وقد زاد من صعوبتها بشكل متزايد، حدودها الحالية والصراعات الدائمة حول وضعها بالإضافة إلى تأثيرات هذه الصراعات على النظريات ومبادئ الأبحاث الدراسية وتقدم هذه العلوم إلى درجة أعلى من اليقين والاطمئنان إلى المعرفة التي تنتجها هذه العلوم في ميدانها الخاص، في المجتمع البشري وإلى المزيد من القناعة بكفايتها وكفاءتها. وتقوي هذه الحدود وتلك الصراعات الاتجاه نحو أطياف المنظور قصير الأمد التي تسود في أغلب العلوم الاجتماعية. وسيصبح من الضروري عاجلاً أو آجلاً، أن نُخضع العلاقات التقليدية لهذه العلوم مع بعضها إلى اختبارات جديدة.

الهوامش

(1) ."Process of State Formation and Nation Building" in: Transactions of the Seventh World Congress of Sociology, Varna Sept. 14-19, 1970, Vol III, Sofia: International Sociological Association 1972, P. 205-274.

(2) . راجع المدخل في الطبعة الثانية من: نوربرت إلياس، حول عملية التمدّن، دراسات حول منشأ الدراسات الاجتماعية والنفسية، برن / ميونيخ 1969، ص. 7 - 70 (1997، ص. 9- 73).

(3) . راينهارد بينديكس، Nation-Building and Citizenship, Studies of our Changing Social Order نيويورك، 1964.

(4) . تالكوت بارسونز، The Distribution of Power in American society نيويورك 1960الفصل 6 ص 220.

(5) . إليـاس، حول عملية التمدّن.

(6) . إرنست رينان، Qu`est-ce qu`une Nation?، باريس 1882، (الطبعة الخيرة باريس 1992).

(7) . رينان، ما هي الأمة؟ ص.2 (1992 ص 38).

(8) . يفرق ماركس بين نموذجين من طبقة النبلاء أولهما في صدر القرون الوسطى حيث كانت مداخيل هذه الطبقة من الذهب منخفضة، وثانيهما

النموذج الذي كان سائداً في القرن الثامن عشر وكان غنياً وأسماه طبقة البلاط الأرستقراطية. وأرى أن تسمية كلا النموذجين بالإقطاع فيها شيء من التضليل, وقد ذكرت بعض الفروق وعدة أسباب لتحوّل طبقة النبلاء الإقطاعية إلى الأرستقراطية التي كان وجودها متركزاً في البلاط.: نوربرت إلياس؛ المجتمع المخملي، دراسات اجتماعية للملكية ولأرسطقراتية البلاط، دارمشتات / نويفيد، 1969 (2001).

(9) . يدرك بارسونز تماماً أنّ "النظام" ينقسم إلى طبقة عليا وطبقة دنيا، ومن ذلك يستنتج المرء أنّ "النظام" تعبير غير وافٍ لبلد مثل فرنسا مثلاً أو إنكلترا أو الولايات المتحدة الأمريكية، ويذكر بارسونز حالات استولت فيها طبقة عليا على حقوق حصرية وعاملت طبقات أخرى كرعايا من درجة ثانية. ولكن يبدو أنه يتحرج من الخوض في مرارة الخلافات والصراعات التي تشكل مرحلة هامة من صعود أبناء "الطبقة الثانية" التي كان الصراع بين الطبقات الصناعية والطبقات العليا مثالاً جيداً.

الفصل الرابع

حول الانفعالات والعواطف الإنسانية:

مقالة في نشوء المجتمعات [1]

هذا النص هو أحد النصوص القلائل التي كتبها إلياس في مجال العواطف والانفعالات كجزء مكوّن في التواصل بين الناس. وهذا النص هو الصياغة المترجمة والرسمية لمحاضرة ألقاها إلياس بتاريخ *26* تموز/يوليو *1986* في المنتدى السنوي للجمعية الدولية لأبحاث العواطف والانفعالات والذي عُقد بتاريخ *25* تموز/يوليو *1986* في أمستردام.

ويعتمد إلياس في مناقشاته حول هذا الموضوع أيضاً على مرتكزات نظريته حول عملية الحضارة. وهنا يرى أنّ العلاقات بين العمليات البيولوجية (الحيوية) والعمليات الاجتماعية هي مركز الاهتمام، فعلم الاجتماع التطوري يتوجه قبل كل شيء إلى السمات العاطفية الإنسانية على خلاف عِلمَي الحياة والنفس (البيولوجيا والسيكولوجيا). ولا ينكر إلياس أنّ مظاهر التعبير الإنسانية المتبادلة العاطفية والانفعالية تحتاج دون شك إلى أسس تشريحية وفيزيولوجية. إذ لا بد من وجود مؤهلات جسدية وتطويرها ليصبح الإنسان مثلاً قادراً على تعلم لغة بشرية أو ليعبر عن الحب والخوف. أما كيف يكون التعبير عن الحب والخوف فهذا أمر مختلف في مراحل مختلفة للتطور المجتمعي كما يتم تعلمه أيضاً بأشكال مختلفة.

(توجد في الأصل خلاصة باللغة الإنكليزية أيضاً إضافة إلى الخلاصة الألمانية المترجمة أدناه)

الخلاصــة: تنهج العلوم الإنسانية في أبحاثها حول الانفعالات والعواطف الإنسانية تقليدياً نهجين إستراتيجيين اثنين، وكلاهما لا يبلغان الغاية المرجوة: تبحث الإيثولوجيا، علم السلوك الحيواني، وبعض توجهات علم النفس عن ثوابت طبيعية يشترك فيها الإنسان مع أصناف أخرى من الحيوانات. أما علم الاجتماع والعلوم التاريخية فتتعامل مع الانفعالات والعواطف كموضوع ذهني خارج عن الطبيعة. تدعو هذه المقالة، خلافاً للا ختزال الأحدي الذي يقول بأنّ ثمة مبدأً غائياً واحداً كالعقل أو المادة، كما في النهج الأول وكذلك خلافاً للنهج الثاني نهج الاعتزال الاثنيني الذي يقول بأن ثمة مبدأين أساسيين لا غير كالعقل والجسد، إلى مذهب أو وجهة نظر تأخذ بعين الاعتبار العملية التي تدرس في نفس الوقت القيمة الحقيقية للعواطف الإنسانية في إطار التطور البيولوجي ووظائفها في إطار نمو المجتمعات. وتعالج هذه المقالة الانفعالات والعواطف وتناقشها على أساس ثلاث فرضيات وُضعت لهذه الغاية:

1. رافق ظهورَ الإنسان في هذا الكون تحوّلٌ في عملية التطور فيما يخص العلاقة بين السلوك الفطري والمُكتسب.

2. لا يملك الإنسان الفرد القدرة على التعلّم وحسب بل هو أيضاً ملزمٌ بالتعلّم حتى يصبح إنساناً بالمعنى التام للكلمة.

3. لم تكن الأحاسيس والعواطف الإنسانية يوماً نماذج من ردود الأفعال الفطرية الوراثية غير المكتسبة بكاملها. وتركز هذه المقالة فيما يتعلق بهيكلية العواطف والأحاسيس على أنّ كل عاطفة أو انفعال أو إحساس يتكون من ثلاث مركّبات؛ فيزيولوجية وسلوكية وشعورية. ومن يختصر السلوك العاطفي بتعبير شعوري محض يكون جاهلاً لوظيفة العواطف والانفعالات في التفاعل الإنساني. فتمايز هذه الانفعالات والمشاعر الحسية

العاطفية بوساطة التعلّم وتبادلها مع الآخرين هو ما يجعل الحياة المشتركة بين الناس في مجتمع بشري أمراً ممكناً ويؤدي بالتالي إلى نشوء الثقافات.

1. حينما يتناول علماء الحياة وعلماء النفس العواطف الإنسانية بالبحث والدراسة فإنهم يتناولون غالباً هيكلية هذه المشاعر الإنسانية التي يبدو أنّ الإنسان يتشاطرها مع أفراد الأصناف الحيوانية الأخرى. وعلى العكس من ذلك فإن اهتمام علماء الاجتماع الذين يدرسون العمليات الاجتماعية، يتركز، ليس على الخصائص الشعورية التي يشترك الإنسان فيها مع عالم الحيوان وحسب، بل يتناول أيضاً بالدراسة والتمحيص تلك الخصائص الشعورية التي يتميز بها الإنسان ولا نرى ما يوازيها في عالم الحيوان. إلا أنّ عالم الاجتماع "العملياتي" هذا، إذا جاز التعبير، لا يهمل بشكل من الأشكال، باهتمامه الذي يوليه للعلاقة بين الخصائص البشرية والحيوانية للمشاعر والأحاسيس الإنسانية، الاستمرارية في التطور الذي يجمع بين الإنسان وأسلافه غير البشرية. ولكنه ينكفئ عمداً عن تلك التقاليد طويلة الأمد التي تلغي أو تهمل الفروق الهيكلية أو البنيوية بين الأحاسيس الإنسانية ومشاعر الأصناف الحيوانية الأخرى. ولكن الخلافات العلمية مع الترابط الوظيفي بين الخصائص الشعورية الحيوانية والإنسانية لا تزال نادرة حتى الآن[2]. ولكنها قد تكون ذات فائدة كبيرة لأن مقداراً معيناً من التوافق بين الباحثين في المشاعر الإنسانية، وحول الصورة الإنسانية التي يريدون وضعها كأساس لنظرياتهم حول المشاعر والأحاسيس ولنظريات العلوم الإنسانية الأخرى، ضروري إلى جانب الشروط الأساسية الأخرى للتقدم في هذه الميادين.

نرى في العلوم الإنسانية اليوم اتجاهين متعاكسين، فبعض هذه العلوم تركز اهتماماتها على الصفات والخصائص المشتركة بين الإنسان وفصائل الحيوانات الأخرى، وتشرعن بذلك الرغبة باعتبارها من العلوم الطبيعية. وهنا نرى على رأس القائمة علوماً مثل علم السلوك الحيواني - الإيثولوجيا - وبعض

مدارس علم النفس. وهكذا نجد أن هذه العلوم الإنسانية المتجهة على هذا النحو، لا تقيم وزناً لمكاسب التطور التي تميّز النوع البشري وتعلّل تفوّقَه وسيادته على غالبية الأفصائل والأصناف الحيوانية الأخرى وتقف لامبالية تجاهها. ويعطي العلماء الممثلون لهذا الاتجاه، الاهتمام اللازم فقط لهذه النواحي التي يرونها ثوابت طبيعية للحالة البشرية"، ويفضلون من بين هذه النواحي تلك المشتركة مع أصناف الحيوان الأخرى. وبتعبير آخر فإن مرتكز هذا التوجه من العلوم الإنسانية هو الأحدية والاختزالية.

أما المجموعة الأخرى من العلوم الإنسانية، ومن بينها تقريباً كل العلوم الاجتماعية وتلك التي تسمى بالإنكليزية "العلوم الأخلاقية" (moralsciences) وبالألمانية "العلوم العقلية" (Geisteswissenschaften) {وبالعربية "العلوم الإنسانية النظرية" - المترجم}، فتهتم بالمواضيع التي لا تكون لها عادةً أية علاقات بالطبيعة. ولكن بغض النظر عن هذا التعريف السلبي فإنّ الوضع العِلمْوُجودي (الأونتولوجي) {أو كما تراه الأونتولوجيا = علم الوجود} لهذه المواضيع اللاطبيعية وكذلك لعلاقاتها بالطبيعة، يبقى غير واضح المعالم. ولذلك فهي اثنينية واعتزالية ولوكانت اثنينيتها خافية وبعيدة عن الوضوح إلى حدّ بعيد. وتبحث أغلب هذه العلوم، ومن بينها علم التاريخ وعلم الاجتماع، في نواحي وجوانب الحياة الإنسانية النوعية المميزة للإنسان، وكذلك في تلك المكتسبات المتجددة الناجمة عن عملية التطور أو تلك التي يمكن إرجاعها إلى هذه العملية. ولكنها تتعامل مع الإنسان منفصلاً عن أصناف الحيوان الأخرى وتبقى غير مهتمة بالمواضيع التي تُطرح في هذا المجال. كما لا تسأل هذه العلوم عن علاقة المظاهر النوعية المميزة للإنسان بتلك المظاهر المشتركة بين الإنسان والحيوان، كالحياة والموت مثلاً. وفي الحقيقة لا يرغب اختصاصيو هذه الفروع العلمية أن يمروا مرور الكرام على حقيقة أن الإنسان يشترك مع الحيوان في الكثير من الصفات والخصائص، لا بل وربما كانوا يحاولون الاعتراف

بذلك عند إشارتهم إلى الجسم الإنساني. ومع ذلك فلا يحاولون اتخاذ أية محاولة في هذا المجال لردم الثغرات الكائنة بين الحيواني والإنساني واكتشاف المفاصل التي تربط الطبيعة بما يظهر كأنه غير طبيعي أو غير منتمٍ إلى الطبيعة. وهكذا يمكن أن يكون جسم الإنسان موضع اهتمام كبير للدراسات لدى علماء الاجتماع، ولكن الطرائق التي يستخدمونها في الاعتزالية التحليلية تسهّل عليهم التعامل مع الجسم على أنه ميدان خاص لعلم الاجتماع، على أنه موضوع يختلف كل الاختلاف عن المواضيع الأخرى للدراسات الاجتماعية. ويبدو أنْ لا حاجة لدراسة كل ما يربط الإنسان باعتباره جسداً، مع كل ما هو غير مادي لديه.

كما نرى من منظور مقياسٍ أكبر، أنّ العلوم الإنسانية من المجموعة الثانية، تتعامل مع عالم ممزق، فمجرد تقسيم العلوم إلى علوم طبيعية وعلوم لا تتعامل مع الطبيعة، يثبت أن الأمر ليس إلاّ بياناً رمزياً لفرضية أونتولوجية، لفرضية تقسيم حقيقي قائمٍ للعالم. تبقى هذه الفرضية مُصانةً في الخفاء ويندر أن تُطرح في نقاش علمي أو توضع تحت أي اختبار، لتبقى دون أي تبرير. إذ إنّ هذا النموذج المعني من العلوم الإنسانية ينظر إلى اثنينية العالم على أنها أمرٌ بديهي. تخضع الأوجه الإنسانية التي يمكن تمييزها عن بعضها ومع ذلك فلا يمكن فصلها، بمجرد أن تصبح موضوعاً للدراسة في أحد العلوم الاجتماعية، إلى الدراسة كأنها أوجه أو جوانب مستقلة للإنسان. وهذا ما يبرر ندرة تناول خصائص الإنسان البيولوجية المميّزة لتاريخه، بالنقاش والدراسة من قبل علماء التاريخ. كذلك يندر البحث في العلاقة بين تطور العضوية المادية (الجسدية) وبين نمو المجتمعات فهو موضوع بعيد جداً عن اهتمام علماء الاجتماع. ويُستخدم مفهوم التطور (Evolution) اليوم بكل بساطة ودون تمييز في كلتا الحالتين. إلى ذلك تبقى كيفية تداخل الثقافة والمنطق والمعرفة والضمير والإدراك والوعي في نظرية نشوء الإنسان وارتقائه أمراً لا

يتعدّى دائرة الحدس والتأملات. وبينما تميل العلوم الاجتماعية ذات الاتجاه الأحدي لإبراز التشابهات بين الإنسان وبين الكائنات الحية الأخرى والتأكيد عليها ولإهمال الفروقات، نجد العلوم الاجتماعية ذات المنظور الاثنيني تستمر - دون ردود فعل واضحة وبشكل صامت - بممارسة تقليد سحيق في القِدم يعتبر وجود الإنسان حدّاً فاصلاً بشكل مطلق بين الطبيعة وما وراء الطبيعة.

يعاني كلا المرتكزين من عدم القدرة على فهم العمليات، وهما لا يزالان حائرين في مخطط مؤثر موروث من المصطلحات والمفاهيم، يُلزم بالتعبير عن هذه الكميات من الأحداث بمصطلحات سكونية لا يمكن التعرف إليها ووصفها إلاّ إذا نُظر إليها كأقسام أو كجوانب من أحداث، كمراحل من عملية منظمة مستديمة. ولا عجب أن تبقى بعض الخصائص البنيوية للعمليات غير مفهومة على الإطلاق لمن اعتاد على استخدامات المصطلحات السكونية. من ذلك، وبشكل خاص، التوجه الملحوظ لبعض العمليات، لربط الاستمرارية مع التجديد والابتداع. وتوجد أمثلة كثيرة لعمليات تؤدي خلال حركة منتظمة من عصر إلى عصر، إلى ظهور هيكليات جديدة لا سوابق لها في مراحل فائتة. إلى ذلك تأخذ الغرابة الملحوظة لبعض الخصائص في العمليات طويلة الأمد، بعض الأحايين، شكلاً أقوى وأشد، عندما يوغل مراقبون في دراسة مرحلة لاحقة من العملية، ويجدون صعوبات في عملية هيكلة التتابع الواضح والدقيق للمراحل السابقة، لأن كل الأصناف التي عاشت في هذه المراحل السابقة قد انقرضت ولم تترك من آثارها إلا القليل أو ربما لا شيء منها.

ففي حالة نشوء الانسان وتطوره، هناك فعلاً سلسلة طويلة من أسلافه البيولوجيين المباشرين قد طُمست، ويحاول الإنسان في العصر الحديث حماية أصناف أخرى من الانقراض، وبالطبع لم يكن الإنسان في المراحل الأولى لوجوده مهتماً بهذا الشأن. إن انقراض كل الأشكال والمجموعات الشبيهة

بالإنسان واختفاءها من المجال الحيوي الحالي، باستثناء مجموعة واحدة، يعود في قسمه الأعظم إلى الصراع حول الحياة الذي كان يدور بين هذه المجموعات. ومهما كانت الأسباب فإنّ الأنواع شبه الإنسانية الوحيدة التي لم تنقرض بعد، لا تكفي للتعرف على التتابع الحقيقي للمراحل السابقة لعمليات نشوئها وتطورها التي جرت لكل صنف أو نوع خطوة بعد أخرى، وهذه الحقيقة مسؤولة إلى حدّ بعيد عن ظهور المشاكل التي يعانيها الإنسان مع صورته الذاتية ومع حقيقة أنّه يشبه الحيوانات الأخرى ويختلف عنها في نفس الوقت. ووفق المستوى الحالي من المعرفة لا يبدو أنه بحكم الممكن على الإطلاق اكتشافُ ممثلين أحياء لأسلاف الإنسان المباشرين. حتى البقايا الميتة أو الأحفورية لأسلاف الإنسان البيولوجيين المباشرين نادرة الوجود ومبعثرة في أصقاع متباعدة. وتعتبر دراسة القرود الحالية غالباً تعويضاً عن أسلاف الإنسان الحقيقيين، إلاّ أنّ هذه القرود المعاصرة تنتمي في الحقيقة إلى فرع جانبي سابق من التطور، انفصل في مراحل سابقة عن خط التطور المباشر لأسلاف الإنسان. يمكن أن تكون دراسة هذه الأنواع الحالية مضللة لأنها يمكن أن تلفت الانتباه عن ضرورة وضع نماذج افتراضية للمراحل المفقودة في عملية التطور، نماذج توضّح بنية وهياكل وتوجهات التطور في هذه المراحل مفقودة الآثار، وتساعد على هذه الشاكلة في التعرّف إلى التطورات المفيدة التي مرّت بها الأنواع الحديثة.

ليس من قبيل الصدفة، في هذه الحالة كما في غيرها من عمليات التطور الأخرى، التي أدت إلى ظهور مفاجئ لشكل جديد من أشكال الحياة، أي لطفرة في التطور، أن تختفي المراحل الانتقالية. ويبدو أنّ شيئاً كهذا حصل أيضاً في حالات التحولات الكبرى التجديدية، أي في الطفرات التطورية التي قادت للانتقال من الحيوانات المائية إلى الحيوانات البرية، وبالتالي أيضاً من الزواحف إلى الطيور. ولا يوجد في عصرنا الحاضر إلا بقايا قليلة جداً من

المراحل الانتقالية للطفرة الأولى. أما الطفرة الثانية فلم تبق منها أية أنواع انتقالية ممثلة في يومنا هذا. ومن الممكن جداً أنّ أشكالاً لاحقة في هذه الحالات من عملية التطور قد وصلت إلى درجة من الكمال والتفوق على أسلافها جعلتها قادرة على الانتصار عليه في صراع طويل الأمد حول الحياة ما أدى في النهاية إلى انقراض الأشكال السابقة.

وقد طرأ على كل أفراد الفصائل والأصناف التي أخذت اتجاهاً جديداً في كل الحالات حتى اليوم، ما يسمى التمايز البيولوجي، إذ انفصلت إلى عدد كبير من الأجناس والأنواع المتباينة التي لم تعد قادرة على التزاوج فيما بينها، واستفادت من طاقاتها الجديدة وملأت كل أماكن عيشها حتى أصغر زاوية فيها. وهذا ينطبق مثلاً على النماذج الأساسية للحيوانات البرية ذات الأرجل الأربعة، التي انقسمت وتطورت إلى عدد كبير من أنواع رباعيات الأرجل المختلفة تماماً عن بعضها، وتوزعت في كل زاوية من القارات جميعها. كما ينطبق ذلك أيضاً على الأشكال الأولى لثنائيات الأقدام ولذوات الجوانح التي انقسمت إلى عدد هائل من أنواع الطيور، والتي تأقلمت بدورها مع كل مكان من الأرض وكل مجال في السماء استطاعت أن تصل إليه. وعلى العكس من ذلك فقد اكتسب الإنسان أدوات جديدة أتت عمليات التطور بها ومكّنته من التلاؤم مع تنوع كبير من الظروف الحياتية على الأرض ويضمن استمرارية حياته كنوع من الكائنات الحية، دون أن ينقسم هذا الجنس البشري إلى عدد كبير من الأنواع المختلفة، فقد بقي بالإمكان مثلاً أن يتزاوج رجال الغورخا في جبال نيبال مع البريطانيين في سهولهم، والصينيون مع الأمريكيين. ففي حالة الإنسان استطاع كل نوع أن يبقى قادراً على التأقلم مع كل الظروف المختلفة على وجه الأرض، وخاصة عن طريق التمايز الاجتماعي، حيث لا تؤثر الفروق البيولوجية على وحدة الجنس البشري. لقد استطاع البشر أن يستولوا على الأرض بالتعلّم من خبراتهم وتوريثهم معارفهم

من جيل إلى آخر. وقد تأقلموا مع محيطات وظروف وأجواء جديدة بمساعدة سلسلة من التحولات الاجتماعية: تحولات على شكل نمو اجتماعي دون الحاجة إلى تغيرات نابعة عن التطور البيولوجي التي كان لها أن تحطم الجنس البشري كجنس من أجناس الكائنات الحية. وتحتاج الخصائص البيولوجية التي تمكّن الإنسان من التعلم من خبراته وتوريث معارفه عبر الأجيال وتجعله إلى ذلك قادراً على تعديل التعايش الحياتي الاجتماعي بطرق عديدة ومختلفة، إلى النظر إليها ودراستها بتفصيل عن قرب.

وفيما يتعلق بالعملية الحقيقية التي ابتدأت من خلالها كائناتٌ حية لها تلك الصفات الفريدة الإنسانية، بتعمير الأرض والسكن في كل نواحيها، يجب أن نأخذ بحسباننا أننا لن نكون قادرين، وعلى مدى طويل، على أن نقوم من أجل فهم هذه العملية بأكثر من اتخاذ نماذج افتراضية له والعمل على تطوير وتعميق دراسة هذه النماذج. ولكن يمكن أن تكون العواطف والانفعالات، الإنسانية لهذا العمل المنمذج مرتكزاً مفيداً، ولو لم يكن وحيداً، للقيام بهذه الدراسة. وتقدم المقالة الموجودة بين أيدينا، في هذا السياق، عدة فرضيات حول الخصائص التي تُبديها العواطف والانفعالات الإنسانية مقارنة مع انفعالات أنواع الكائنات الحية الأخرى، إذ إنّ هذا المرتكز يعطي إطاراً نظرياً متماسكاً نوعاً ما، لدراسة الانفعالات ويعطي بالتالي القدرة على تطوير نماذج أولية لتوصيف حلقات الارتباط المفقودة في عملية التطور المجهولة التي قادت إلى نشوء النوع الإنساني المعاصر.

2. ما سأقوله حول الانفعالات والعواطف الإنسانية يعتمد على فرضيات حول الإنسان بعامة. وتقف هذه الفرضيات في علاقة وثيقة مع بعضها ولو كانت لا تنتمي كلها إلى المستوى التجريدي ذاته. وسأذكرها تدريجياً في سياق بحثنا. فالفرضية الأولى هي واحدة من أهم الفرضيات وأكثرها جذرية وصلاحاً لتكون نواة لنظرية الإنسان. فهي توضح بشكل مختصر جداً كيفية

إمكانية البدء بتشكيل نموذج نظري لإعادة هيكلة عملية التطور، التي أدّت إلى تطور الإنسان بنموذجه الحالي. ويمكن لنموذج من هذا النوع، لعملية التطور، أن يعطيَ إجابات معقولة عن السؤال المطروح أعلاه، وكيف يمكن لحقيقةِ أنَّ النوع الإنساني يمتلك عدة خصائص فريدة، أن تنسجم مع استمرارية عمية التطور.

الفرضية الأولى بسيطة لدرجة أنها قد تبدو بديهية، فعند الكثير من الحيوانات أدوات ثابتة تتناسق مع أساليب سلوك موروثة غير مكتسبة، ولها القدرة على تعلّم أساليب وطرق السلوك والتصرف. إذ حتى الدودة يمكن أن تتعلم، وهذا ما تستطيعه القردة أيضاً بالتأكيد، فهي تستطيع أن تحتفظ في ذاكرتها بخبرات فردية وتغير من سلوكها وفق هذه الخبرات. ولكنّ حجم ما تستطيع الدودة أن تتعلمه محدود جداً. إنّ سلوك الحيوانات في المراحل الأولى من عملية التطور - ولو لم تكتشف أية آثار للتعلّم - محدود وراثياً في قسمه الأعظم؛ ويبقى سلوكاً غير متبدل ومتشابهاً بين كل أفراد النوع الواحد. ومع أنّ قدرة القردة على التعلم أكبر بكثير مما هي عليه لدى الأنواع الحيوانية الأخرى، فهي لا تزال أيضاً محدودة جداً مقارنة مع قدرة التعلم الطبيعية للإنسان. كذلك فإنّ نسبة ما هو أساساً مكتسب من أساليب السلوك لدى القردة لما هو موروث أساساً من هذه الأساليب، تميل لصالح الأخيرة منها بنسبة كبيرة؛ ويمكن أن يُقال نفس الشيء على الأغلب عن مركبات الإحساس والشعور بهذه الانفعالات.

وهكذا تنص فرضيتـي الأولـى على أنّ الإنسان، كنوع من أنواع الكائنات الحية، قد تطوّر إلى ما هو عليه الآن نتيجة طفرة قطعت المسار الطبيعي لعملية التطور. ومع أنّ حجم التعلم بالمقارنة مع السلوك الموروث قد ازداد نوعاً ما في مراحل التطور قبل الإنسانية، فقد بقي برنامج ردود الفعل الموروثة غير المكتسبة البرنامج المسيطر في كل الحالات الأخرى. وغالباً ما

يكون تأثير القوة العاملة العمياء وكثيرة التبدل، على التجديد، بطيئاً في عملية التطور، فالقدرة على توجيه السلوك بالمعرفة المكتسبة أساساً، تعطي لأفراد النوع الواحد من الكائنات الحية، على أن يكون هذا النوع جاهزاً بيولوجياً لذلك، ميزات كبيرة تجاه كل الكائنات الحية الأخرى التي يكون توجيه سلوكها مرتبطاً بميكانيكيات موروثة. ومما يدعو إلى الدهشة حقاً أن تكون قد تشكلت في الكائن الحي أعضاء أو "تجهيزات" بيولوجية تمكنه من التعلم، وقد تطورت هذه التجهيزات البيولوجية من حدودها الدنيا إلى أن أصبح لها تدريجياً وزن كبير نسبياً. ولكن بقي توجيه السلوك والتحكم به في كل أشكال الحياة التي ظهرت قبل الإنسان، خاضعاً لأشكال التوجيه الموروث غير المكتسب إلى درجة أكبر بكثير من أشكال التوجيه المكتسب والمختزن في الذاكرة. وتنص فرضيتي حول النوع الإنساني الحالي على أنّ تحوّلاً قد طرأ على التوازن الخاص بالنوع، بين أساليب السلوك المكتسب وغير المكتسب. فلأول مرة خلال عملية التطور كلها أصبح لأساليب التوجيه المكتسب أساساً، وزنٌ أكبر بكثير وأكثر أهمية ووضوحاً من أساليب التوجيه الموروثة. وربما أصبح ممكناً في يوم من الأيام ربطُ هذا الاختراق الكبير نحو أهمية الأساليب المكتسبة بعلاقة مع سيطرة المخ في الدماغ البشري. وعلى كل حال ومن أية وجهة نظر كانت، فليس ذلك إلا مثالاً على إمكانية توازي استمرارية عملية ما جنباً إلى جنب مع نشوء فرادة نوعية لدى بعض الخصائص الهيكلية لما يكون أصلاً موضوعاً خاضعاً في تطوره لهذه العملية. وستأتي هذه الطفرة في التطور بتبِعاتٍ حتمية بعيدة المدى.

وهذا ما نستطيع أن نوضحه على أفضل وجه بمساعدة الفرضية الثانية. وهي كما الأولى بسيطة ولوكانت ليست واضحة النص دائماً. ويمكننا أن نختصرها في جملة تحتاج حتماً إلى الشرح والتفسير: لا يستطيع الإنسان الفرد أن يتعلم أكثر بكثير من الكائن الحي في أي نوع من أنواع الكائنات

الحية الأخرى وحسب، بل يجب عليه أيضاً أن يتعلم أكثر. وكما هي الحال لدى الكائنات الحية الأخرى فإنّ الإنسان يملك أيضاً مخزوناً من أساليب السلوك الموروثة وبالتالي غير المكتسبة. إلا أنّ هذه الأساليب من السلوك قد ضعفت لديه إلى درجة أنّ الناس لم يعودوا قادرين على التحرك في عالمهم والتواصل مع أبناء جلدتهم ومحيطهم دون أن يكتسبوا حجماً وافراً من المعرفة عن طريق التعلّم. لقد مرّت أثناء عملية التطور وفي مراحلها قبل الإنسانية بالتحديد، فترات زمنية طويلة كان اتجاه التطور فيها واضحاً نحو نمو ملكة القدرة على التعلّم؛ والإنسان هو الكائن الحي الأول والوحيد المعروف حتى الآن، الذي تكاد تضمحل لديه أساليب توجيه السلوك الموروثة أمام المكتسبة. إن التصنيف الحديث إلى سلوك مكتسب وسلوك موروث غير مكتسب، لم يترك السلوك الموروث خلواً من التغيير، فالكثير، وليس الكل بالطبع، من أشكال السلوك الموروث تفقد عند الإنسان صرامتها الوراثية، إذ تصبح أكثر مرونة وتختلط في بعض الحالات مع الأشكال المكتسبة. وقد ازدادت قدرة الإنسان على التعلّم حتى أنّه أصبح خاضعاً بشكل كامل للأشكال المكتسبة من المعرفة، وبخاصة فيما يتعلق بأسلوبه السائد في توجهاته وتواصله مع العالم. وبالتأكيد فإنّ الإنسان، شأنه شأن الكائنات الحية الأخرى، لا يزال محتفظاً بيولوجياً بأشكال السلوك الموروثة وهذا يشمل، على سبيل المثال لا الحصر، وسائل التواصل؛ فالابتسام والتأوّه وشعور الانزعاج من الألم أمثلة على ذلك. مع ذلك فإن وسائط التواصل الموروثة هذه قد ضعفت وظيفياً عند الإنسان إلى درجة أنّ الشخص البالغ سيبقى خارج إطار ما هو إنساني إذا اضطر إلى الاعتماد عليها وحدها لسبب من الأسباب. فالإنسان يستطيع بل ويجب عليه أن يتعلم اللغة ووسيلة التفاهم التي يفرضها آخرون في مجتمع معيّن. ليس مضطراً لتعلم اللغة للتواصل مع الآخرين وحسب، بل وليصبح كائناً إنسانياً فرداً كفؤاً من ناحية وظيفية

واجتماعية في مجتمعه. ونرى ذات الصورة أيضاً إذا أخذنا وسائط توجهات الإنسان بعين الاعتبار، ففي الحالة الإنسانية نرى أنّ غالبية، إن لم نقل كلّ نماذج التوجه الموروثة والمميزة للنوع البشري، قد اختفت. فالناس يعتمدون مبدئياً في توجهاتهم وإدراكهم على تعلّم المخزون المعرفي الموجود في تناول مجتمعهم. إذ إنهم لا يستطيعون دون هذا التعلّم أن يجدوا غذاءهم ولا أن يفرقوا بين المأكولات السامة ذات الطعم الطيب وبين الأخرى الصحية ذات الطعم العادي. ولا يستطيع الإنسان أن يستمر في الحياة ويصبح إنساناً حقاً دون أن يكتسب مخزوناً كبيراً من المعرفة المجتمعية. إن النوع الإنساني مكوّن حقاً من وجهة النظر البيولوجية، بطريقة تمكّنه وتجعل من الضروري له أن يقوم بكل توجهاته بوساطة المعرفة المكتسبة.

ربما كان أكثر سهولة لنا أن نفهم العلاقة الخاصة بين أنماط السلوك المكتسبة وغير المكتسبة عند الإنسان، لو لم يكن تفكيرنا مرتبطاً إلى حدّ بعيد بالاتجاهين المتعاكسين اللذين ذكرناهما في البداية؛ الأحدية الاختزالية والاثنينية الاعتزالية. ففي الحالة الأولى تضيع فرادة الإنسان وفي الثانية استمرارية التطور. وإذا نظرنا بشيء من السطحية إلى الجدل الحاد القائم بين الطبيعة والثقافة، نراه قد أكل الدهر عليه وشرب منذ أكثر من ثلاثين عاماً. ولكن الجمر يتّقد تحت الرماد، ويبقى مختفياً أو غير مترابط من خلال الحماسة التحليلية، ما هو في الحقيقة متعلق بذاته، وغير مستقل، ما هو موجود في علاقات متبادلة. وهكذا سيستمر النظر إلى المعرفة، بل وإلى كل ما يكتسبه الإنسان بالتعلّم، على أنه ليس طبيعياً إن لم نقل ضدّ الطبيعة. الطبيعة في هذا العرف تتساوى مع كل ما هو ثابت غير متحول وغريزي فطري، وبذلك يفصل مفهوم الطبيعة من ناحية الإدراك، عما هو متغيّر ومكتسب بالتعلّم. أما ما هو متغيّر ومكتسب بالتعلّم فيصنف على أنّه ثقافة أو مجتمع أو يصنف في مفاهيم أخرى لما ينظر له كـ "غير طبيعي". ولكن

السؤال يبقى: كيف كان للإنسان أن يتعلم لو لم تزوده الطبيعة بيولوجياً بأدوات تمكنه من ذلك؟

إن المشكلة التي تظهر هنا لا يمكن أن تُوضَّح دائماً كما تستحق. يجب أن يتغير تعريف مفهوم الطبيعة في كل ما يتعلق بالإنسان. ربما كان ممكناً أن ننطلق من حقيقة ثابتة تفيد بأنه من الممكن أن نفرّق بين نوعين من الهيكليات اللذين يمكن أن نصفهما كليهما بأنهما "طبيعيان". فمن ناحية توجد هيكليات مُصانة عن التدخُّل فيها لوجود خبرات مخزنة في نطاق الذاكرة تم اكتسابها بالتعلّم، ومن ناحية أخرى توجد هيكليات إنسانية طبيعية تبقى بلا قدرة على التصرف ولا يمكنها العمل بشكل كامل دون تنبيه إو إثارة من قبل علاقة الحب والمعرفة من شخص إلى أشخاص آخرين. ونلمس وجود هذه الهيكليات بوضوح لدى الأطفال الصغار، ولكن حقيقة وجود هيكليات إنسانية كامنة لا تخرج إلى النور إلاّ من خلال العلاقة مع أشخاص آخرين، وتكون أوضح وأشد أثراً في مرحلة الطفولة، لا تعني بأية حال من الأحوال غياباً تاماً لها في المراحل اللاحقة من دورة الحياة. والنظرية العامة تقول كما سبق وذكرنا؛ إنّ الإنسان لا يستطيع أن يتعلّم وحسب، بل يجب عليه القيام بذلك حتى يصبح كائناً إنسانياً كفؤاً وظيفياً واجتماعياً.

ولنأخذ كمثال جهاز تكوين اللفظ عند الإنسان، إذ لا إنسان يستطيع أن يتعلم نماذج الأصوات المعبرة عن ألفاظ لغات الإنسان إذا لم تكن لديه الأداة البيولوجية للقيام بذلك. لا شك أنّ جهاز الكلام عند الطفل يستخدم أصلاً وفي البداية حصراً لإصدار أصوات غير مكتسبة بالتعلّم ولا علاقة لها بأية لغة، ويبقى الإنسان محتفظاً بعدد قليل من هذه الأصوات طيلة حياته. وكما هي الحال مع وسائط التواصل المحدودة وراثياً لدى الحيوانات، فإنها تستخدم أيضاً تلقائياً وتكون مرتبطة بالوضع الداخلي أو الخارجي للحيوان أو الإنسان الذي يصدر هذه الأصوات. ولكن الإنسان يستطيع من خلال تطوّره الفردي

أن يضع هذه الأصوات تحت رقابة وعيه ويمكن أن يعدلها بالتعلّم في مستقبل حياته.

نلاحظ لدى الطفل الصغير كيف تنقص ثم تتلاشى تلك الأصوات المميزة للنوع البشري وللحيوانات، كوسائط للتواصل. إذ تفقد أولاً من أفضليتها كوسيلة تواصل أمام نظام تواصل مختلف كلياً: التواصل عبر لغة موجودة قبل ولادة الطفل، والتي يجب أن يتعلمها من أبويه من خلال علاقة تجمع بين العواطف والمشاعر والعقل؛ علاقة حبّ وتعليم. يمكن استخدام اللغة نسبياً دون ارتباط بالوضع الداخلي أو الخارجي لشخص ما. وما يمكن أن نلاحظه عند كل طفل بالإضافة إلى ذلك، يظهر بوضوح كأنه إعادة مختصرة لعملية التطور. يصبح اكتساب الطفل للغة ممكناً عبر امتزاج عمليتين: عمليـة نضـجٍ بيولوجية وعمليـة تعلـمّ اجتماعية. وكل من يراقب يوماً بيوم وبانتباه شديد تقدّم الطفل في إصدار الكلمات والجمل، لا يمكنه إلا أن يلاحظ شدة ارتباط عملية التعلّم هذه مع عمليتي النضج والنمو البيولوجيتين. لا يمكن إجراء تجارب على الأطفال ولكن هناك كميات كبيرة من المعطيات التي تسمح بتوسيع الفرضية، لنضيف أنّ الطبيعة الإنسانية تجعل التعلّم من الممكن لا بل من الضروري. ففي الطفولة الأولى تتم تهيئة العضوية البشرية عبر عملية إنضاج بيولوجية لمركز الكلام وجهاز إصدار الأصوات لتعلّم لغة يتلقاها من محيطه. ولا يكفي بالطبع أن يتعلم الطفل إصدار أصوات اللغة ونطق كلماتها، بل يجب عليه أيضاً، أن يكون قادراً في نفس الوقت على التعلّم وعلى الحفاظ على المعاني والمدلولات في ذاكرته، وبالتالي ليستطيع فهم ما يرتبط مع نماذج الأصوات هذه من معانٍ ومدلولات إذا صدرت عن آخرين في مجتمعه ومحيطه. إنّ اكتساب الطفل للغة ما كان له أي معنى لو كان ذلك مقتصراً على قدرة الطفل على الكلام، دون أن يمتلك القدرة في نفس الوقت على فهم أو إدراك معنى هذه الأصوات حين تصدر عن غيره. فتعلّم اللغة يتطلب تعلّم التواصل في كلا الاتجاهين[3].

لهذا المثال فائدة نظرية كبرى، ليس لدراسة المشاعر والأحاسيس الإنسانية وحسب، بل أيضاً لدراسة الإنسان بشكل عام. إنّ تداخل عملية النضج البيولوجية مع عملية التعلّم الاجتماعية لدى الطفل الصغير يؤدي إلى معرفة المفاصل التي تربط بين الطبيعة البشرية والمجتمع البشري ومع الثقافة الإنسانية ومع جوانب أخرى تعتبر تقليدياً منفصلة عن الطبيعة، وتشكل عالماً موجوداً قائماً بذاته أو أنه اختُزل إلى أبعاد غير إنسانية للطبيعة. لقد أشرت منذ قليل إلى التحول في التطور الذي يؤدي إلى الانتقال في عملية توجيه السلوك من كونِ أنماط السلوك المكتسب أكثر فعالية من الأنماط غير المكتسبة إلى السيطرة التامة من قبل المكتسبة على غير المكتسبة. وحلول نماذج اللغة التي تم تعلّمها محلّ الأصوات غير المكتسبة التي كانت تصدر عن الإنسان الطفل قبل تعلّم اللغة، وكذلك تمازج أو تكاتف عملية النضج غير المكتسبة مع عملية التعلّم الاجتماعية، توضح بالتفصيل ماذا يعني هذا التحول بالنسبة إلى المكتسب بالتعلّم وغير المكتسب.

يعتمد التعلّم وجمع الخبرات واكتساب المعرفة على استخدام الهيكليات الطبيعية والقدرة على إجراء التمايز بينها. ولكن هذا ليس كل شيء. إذ يمكن أن نستمر بتوسيع فرضية أنّ الإنسان يجب أن يتعلّم بإضافة أنّ اكتساب خبرات معينة وتلقّي أنواع محددة من المعرفة، يجب أن يتم على الأرجح في الوقت المناسب، وهذا يعني أن تجري هاتان العمليتان في مرحلة معينة من التطور البيولوجي للفرد. وبلا ريب فإنّ لدى الإنسان القدرة الطبيعية على التعلم في كل مراحل حياته. إلا أنّ هناك دلائل توحي بأنّ بعض الخبرات يجب أن تكتسب باكراً في الحياة، وكذلك بعض أنواع المعرفة التي يجب تعلّمها في وقت تسمح فيه عملية النضج الطبيعية باستيعاب أكبر كمية ممكنة من المعرفة. والقدرة على تكلم لغةٍ وفهمها أحد الأمثلة العديدة لهذه الحالة؛ ومثال آخر هو القدرة على الحب ومنح الحب، والمثال الثالث هو

القدرة على تهذيب النفس والسيطرة عليها وفق معايير اجتماعية مكتسبة لوضع الغرائز والأحاسيس الذاتية تحت رقابة العقل. يتضمن التوسيع الذي نقدمه هنا للفرضية الثانية أن القول لا يكفي بأن الناس مفطورون بطبيعتهم على التعلّم، ويجب عليهم تعلّم كمية حتى يصبحوا بالغين أكفاء لحياة وظيفية سليمة، كما أن بنيتهم الطبيعية تتطلب أيضاً أن يكتسبوا خبرات معينة في الوقت المناسب وأن يحصلوا على بعض الأنواع من المعرفة في وقتها المناسب أيضاً، وحيث يمكن أن نضيف هنا دون أن نتطرق إلى شرح أوسع، أنّ كلا الأمرين يجب أن يحصلا بالشكل والأسلوب الصحيحين أيضاً. وتشير مثلاً أعداد كبيرة من المعطيات التي لا تزال حتى الآن دون معالجة نظرية، إلى أن الطاقة الطبيعية للحديث بلغة وفهمها، سوف تتناقص ويصبح من الصعوبة بمكان تعلّم اللغة في مراحل متقدمة من العمر، إذا لم تبدأ مراكز فهم الأصوات وإعادة التلفظ بها، بمعنى إذا لم تتنشط مراكز النطق والفهم عند الطفل قبل مضي ستة أشهر على ولادته من خلال تعلّم الكلام والفهم في عملية حنانٍ وتعليم. ولأسباب غير خافية لا نستطيع القيام بتجارب مخططة على الأطفال. إلا أن بعض التجارب قد تتم مصادفة من غير تخطيط، ولا بد من أن تقدم بعض هذه التجارب، إن عاجلاً أو آجلاً، الدليل لفرضية الوقت المناسب والشكل والأسلوب المناسبين، التي يمكن اختصارها هنا تحت مفهوم "عملية الحنان والتعليم".

إن للإدراك الذهني لعملية بيولوجية يترتب عليها الاستعداد والضرورة أيضاً للتكييف والتنظيم على شاكلة عملية تعلّم اجتماعية، تبعاتٍ وعواقبَ من وجهة نظر عملية ونظرية. وهو يساعد على إغلاق الفجوة التي أحدثتها تقاليد قديمة بين عالم الطبيعة وعالم الإنسان. كما يجعل هذا الإدراك الفرضية قريبة إلى الأفهام، فيما يتعلق بحقيقة أنّ التطور الطبيعي ينتج فيما يتعلق بالإنسان، عمليات استقبال واكتساب تبقى كامنة فترات طويلة، وربما بقيت

حبيسة حتى تنشطها "عملية حنان وتعلّم". ولكنّ الترابط الوظيفي بين هذين النوعين من العمليات، البيولوجية والاجتماعية، هو ترابط متبادل، فلا عملية تعلّم يمكن أن تكون مستقلة عن عملياتٍ وهيكليات طبيعية أو غير مكتسبة. ولا يمكن لدى الناس البالغين أن يكون توجيه السلوك واختيار أنماطه بشكل عام، عائداً إلى الطبيعة أو إلى الثقافة كلٍّ على حدة، فهذا التوجيه هو دائماً نتيجة "لعبةٍ مشتركة حميمة" بين العمليات المكتسبة والأخرى غير المكتسبة، ويمكن أن نتوقع أنّ عملية "النضج" الطبيعية عند الطفل تتعلّق بعملية "الحنان والتعلّم" الاجتماعية كما تتعلق هذه الثانية بالأولى وبشكل متبادل.

إنّ الطريقة والنوعية التي يتم فيهما تشابك عملية النضج في حياة الطفل مع عملية اكتساب اللغة، هما مثاليتان. وتعلّم لغة ما يجعل الطفل قادراً على التكامل مع مجموعة بشرية معيّنة. أمّا أن تساعد عملية مميزةٌ للطبيعة البشرية وغير مكتسبة، في تمهيد الطريق لتكامل أوثق للشخص مع مجموعته، فيمكن أن يكون ذلك عاملاً للتذكير بأنّ لدى الإنسان إمكانية كبيرة للربط بين الطبيعة وحياة المجموعات البشرية. ويمكن أن نتوقع أنّ إمكانيات التصرف غير المكتسبة، التي تهيئ الطفل، على شكل لغة أو على شكل نماذج من التنظيم الذاتي، للوصول إلى ارتباطات مكتسبة مع مجموعة نوعية، كان لها قيمة كبرى في استمرار الحياة في مراحل التطور الباكرة. ويمكن قول ذلك بلا ريب أيضاً عن إمكانية حياة القردة في مجموعات: ولكنّ الحياة الاجتماعية للحيوانات ترتكز في الحالات الأخرى، إلى حد بسيط جداً على وسائل التواصل المكتسبة وإلى حد كبير على وسائل التواصل الفطرية أو غير المكتسبة. إلى ذلك فهناك عواقب وتبعات لوجود وسيلة تواصل مكتسبة عند الإنسان، ألا وهي اللغة، وهي من حيث قيمتها الاجتماعية تتفوق بشكل غير محدود على التواصل بإشارات فطرية. وهذه الوسيلة هي أحد العوامل الأساسية المسؤولة عن الفروق بين المجموعات الإنسانية والحيوانية.

إنّ التواصل بوساطة الإشارات الموروثة غير المكتسبة بالتعلّم هو السائد في الحياة الاجتماعية لكل المجموعات الحية غير الإنسانية، بينما يقتصر استخدام مجموعات من الإشارات المكتسبة على بعض الأنواع القليلة، وهذا أحد أسباب جمود وقساوة المجتمعات الحيوانية. كذلك فإنّ مجموعات سبقت الوجود البشري كانت لها دائماً وسائل اتصال وصفات مميزة للنوع باستثناء بعض الأنواع القليلة المحلّية. ولا تتغير المجتمعات الحيوانية إلاّ إذا تغير الجنس أو النوع الحيواني في سياق عملية التطور البيولوجي. وتعود الفروق الواضحة للعيان بين المجتمعات الإنسانية والحيوانية إلى حقيقة أن الناس يتواصلون بوساطة لغة مكتسبة عن طريق التعلّم وكذلك بوساطة انفعالات وأحاسيس مكتسبة وضمير مكتسب أيضاً. وعلى خلاف كل المجتمعات الحيوانية تستطيع المجتمعات الإنسانية أن تتغير دون أن تجري أية تغيرات بيولوجية على أفرادها. كما تستطيع هذه المجتمعات الإنسانية أن تمرّ في عملية تطور أو تقوم بصناعة التاريخ، كما يقال، دون أية تبدلات أو تحولات في بنيتها الوراثية.

تشكل سيطرة الصفات المكتسبة بالتعلّم على الصفات الفطرية عند الإنسان، الإطار البيولوجي للتطور المجتمعي الذي يمكن حصوله دون أية تحولات بيولوجية، أي باستقلال تام عن عملية التطور. إن مفهوم النمو المجتمعي ومفهوم عملية التطور يصفان عمليتين مختلفتين بطبيعتهما، ولذلك يتم الخلط بينهما غالباً. وقد أصبح أمراً عادياً إطلاق مصطلح "التطور" على العمليتين دون تمييز. وهناك من يعتبر بطريقة أحدية، أنّ النمو الاجتماعي ليس إلاّ جزءاً من عملية بيولوجية موحدة. لكنّ آخرين ينظرون إلى هذا الواقع من وجهة نظر إثنينية ويعتبرون التطور البيولوجي والنمو الاجتماعي، بمعنى التاريخ، ظاهرتين مختلفتين تماماً ومنفصلتين في مسيرتهما دون أن يتناولوا بالبحث أو حتى بالتفكير، ماهية العلاقة بين هاتين العمليتين.

لكنني على عكس هؤلاء، حاولت أن أبحث عن المفصل الرابط بين هاتين الظاهرتين وأصف طبيعته. وهكذا فإذا انطلق المرء من فرضية أنّ الكائن الحي الإنساني لا يستطيع أن يتعلّم وحسب، بل يجـب عليه أن يتعلّم حتى يكون إنساناً كامل الأهلية، فإننا نلمح في ذلك مفتاحاً لحل مشكلة المفصل الرابط بين التطور والتاريخ، إذ إنّ القدرة البشرية على التعلم تعطي الجواب، ودون قابلية التغير ودون التغيرات الواقعية لما يمكن ويجب تعلّمه ودون تغير العلم والمعرفة واللغة، لن يكون النمو الاجتماعي ممكناً. والغلبة البيـولوجيـة للأشكال المكتسبة من توجيه الخبرات وأنماط السلوك على الأشكال غير المكتسبة، تربط بين التطور الذي لا ينعكس ولا يًلغى وبين النمو الذي يمكن أن يسير في الاتجاهين المتعاكسين. إن المعرفة المكتسبة بالتعلّم قابلة للنسيان، والطاقة الكبيرة لوسائل الاتصال والتوجيه، التي يمكن اكتسابها بالتعلّم، هي بدورها جزء من الطبيعة البشرية وتشكل الجسر الواصل بين الطبيعة والمجتمع وبين الطبيعة والثقافة وبالتالي بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية.

تتشكل كل جوانب ونواحي ما نسميه الشخصية الإنسانية، وكل جوانب النظام الشامل لخبرات الشخص وآرائه ومواقفه وسلوكه، سواء كان ذلك بالنسبة له ذاتياً أو بالنسبة للأشخاص الآخرين والأمور الأخرى، نتيجة الاتحاد الوثيق للعمليات المكتسبة بالتعلّم مع الفطرية غير المكتسبة. وكانت النظريات القديمة ترى أنّ الطبيعة البشرية والتعلّم، أوالطبيعة البشرية والمجتمع، أو التطور البيولوجي والنمو المجتمعي للإنسان، ليست إلا مجالين أونتولوجيين (لها علاقة بالوجود) يوجدان متجاورين منفصلين ولا ارتباط بين أحدهما والآخر، أو إنهما مظهر لطبيعة قليلة التمايز نسبياً، كطبيعة الأنواع غير الإنسانية. وعلى خلاف ذلك فإن الفرضية التي طوّرتها، تفرض علينا مهمة المزيد من البحث عن النوعية والطريقة التي تنشط وتنتظم فيها الطاقة

الإنسانية الفريدة الهائلة للتعلم - فريدة وهائلة مقارنة مع طاقة الكائنات الحية الأخرى - من خلال عملية التعلّم ذاتها. ونصل هنا سريعاً إلى معرفة أنّ العلاقة بين العمليتين الطبيعية والاجتماعية ليست نفسها دائماً في كل زمان ومكان. وقد استخدمت حتى الآن كمثال رئيسي، نموذجاً من التواصل الإنساني - ألا وهو التواصل الشفوي والسمعي - حيث يبدو أنّ لأشكال التعبير غير المكتسبة، عن الإحساس بالضيق والألم مثلاً، دوراً ثانوياً وأشكالاً أقل انفعالية من التواصل باللغة المكتسبة بالتعلّم والتي لها الدور الرئيسي. ولكن قد يغفل المرء ببساطة عن حقيقة أنّ تعلّم اللغة يتطلب بنية بيولوجية وراثية رفيعة التميّز تكون مميزة للنوع أيضاً، ولكنها تترك مجالاً لفروقات فردية. لكنّ اللغة نفسها التي تترك طابعها على الأعضاء البيولوجية، على المراكز الدماغية وجهازي النطق والسمع، ليست إلاّ أسلوباً ونوعاً مكتسباً بالكامل لإصدار الرسائل واستلامها مع المحيط في المجتمع. كما يمكن أن تتغير اللغة إلى حد بعيد في نفس المجتمع الواحد مع مرور فترات من الزمن تكون قصيرة جداً لحدوث تغيرات بيولوجية كبيرة.

ولكن هذا الوضع لا ينطبق على أساليب التواصل الإنساني الأخرى، المصنفة عادة كتعابير عن الانفعالات والعواطف والمشاعر الداخلية الأخرى، كالضحك مثلاً. وفي هذا السياق تنص فرضيتي الثالثة على أنّه لا انفعالَ صادرٌ عن إنسان بالغ يمكن اعتباره نموذجاً لرد فعل فطري غريزي بالكامل أو حتى ثابت وراثياً. وكما اللغات، تنتج الانفعالات أيضاً عن الارتباطات بين عمليات مكتيبة وغير مكتسبة. ولكن هناك عدة عوامل تجعل الإقرار بهذه الحقيقة عسيراً، لذا يبدو من المفيد أن نلقي نظرة فاحصة على واحد منها. ويوضح هذا العامل مباشرة أنّ مصطلح "انفعال" في المجالات العلمية لا يتطابق دائماً مع مفهومه في الحياة اليومية، فإذا قال أحدهم مثلاً إنّ هذا الشخص انفعالي حينما يتعلق الموضوع بهذا الأمر أو ذاك، فإنّ مركّبة شعورية

للانفعال تبرز هنا في صدارة الاهتمام، وقد لا تكون هذه المركبة الشعورية دائماً واضحة بدرجة كافية ليُنظر إليها، على الأقل، كواحدة من مركبات الانفعالات الإنسانية الكثيرة التي لا غنى عنها. تنحو إستراتيجيات الأبحاث لدى العديد من مدارس علم النفس إلى شرعنة أبحاثها في مجال علم النفس البشري، بالاعتماد على التجارب التي يجرونها على الحيوانات؛ وبما أنه من العسير أن نصل إلى نتائج أكيدة حول انفعالات الحيوانات، فإن إستراتيجية أبحاث لا تستطيع البحث إلاّ في ما تشابه وليس في ما اختلف من العمليات التطورية، بين انفعالات الإنسان وانفعالات سائر الكائنات الحية الأخرى، ستلاقي بلا ريب مصاعب ومشاكل جمّة.

كمدخل موجز في مجال الانفعالات الإنسانية، أود أن أفرّق باختصار بين ثلاث مركبات موجودة في كل الانفعالات: واحدة تتعلق بالسلوك وأخرى جسدية فيزيولوجية أما الثالثة فذاتية أو شعورية. تحتوي اللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية وغيرها الكثير من اللغات على مفردات لا حصر لها، يستطيع أبناء المجتمعات ذات الصلة أن يتفاهموا بها ويعبروا عن انفعالاتهم وانفعالات الآخرين، ويقدم ذلك موادّ كافية ومتنوعة لدراسة المشاعر نفسياً واجتماعياً، وبخاصة أنّ هناك فروقاً دقيقة في المشاعر يعبر عنها مخزون الكلمات التي تتناول الانفعالات في كل اللغات ولكن درجة التمايز وأطياف المشاعر التي تغطيها الكلمات والتعابير لدى الشعوب المختلفة، تتنوع بشكل كبير. إنّ هذا حقلٌ واعد للأبحاث لأنه يشجع على الدراسات المقارنة وطرح الأسئلة غير التقليدية، كالسؤال مثلاً عن سبب تمايز تعابير المشاعر في بلد أكثر أو أقل من بلد آخر. إنه من الغباء بمكان أن نعتقد أن الناس الذين يستخدمون إمكانياتهم لتبادل المشاعر مع الآخرين، لا يتكلمون عن شيء محدد. والفروق بين الكلمات المستخدمة في مجال الانفعالات والمشاعر والأحاسيس لدى الشعوب المختلفة تؤكد على فرضية أنّ للتعلّم دوراً كبيراً في

المركبات الشعورية للانفعالات والعواطف. أما الحيوانات فلا تملك إمكانية التعبير باللغة عن مشاعرها وإحساساتها، لذلك تقتصر الدراسات في هذه الحالة على مراقبة المركبات النسبية والفيزيولوجية أحياناً، للانفعالات. إلا أن عدم قدرتنا على الاعتماد على إثباتات لغوية للمركبات الشعورية للانفعالات عند الحيوانات، نستطيع الاعتماد عليها، لا يبرر ذلك بحال من الأحوال القول بأنّ الحيوانات لا تمتلك مشاعر.

3. تطورت البشرية في عالم ضم أشكالاً أخرى من الحياة لا عدّ لها ولا حصر. وقد أوجد ما نسميه الطبيعة، كلُّ إنسان منّا ليعيش حياته في جماعة وفي تواصل مع تنوّع كبير من أشكال الوجود، فمنها الصديق ومنها العدو، ومنها الخامل ومنها من يضج بالحياة وهؤلاء منهم البشر. وبالتالي فإن غالبية الصفات والخصائص البشرية تُظهر مهام لها لا يمكن فهمها إلا من خلال استخدامها في علاقات هؤلاء الناس بموجودات أخرى في محيطهم. فوظيفة المعدة مثلاً لا يمكن فهمها إلا إذا أدركنا أن الشخص يحتاج لاستمرار وجوده إلى موادّ وطاقات يستمدها من محيطه. ولو لم يكن هناك غلاف هوائي حول الأرض لما كان للرئتين أي عمل أو وظيفة تؤديانها، ولكانت العيون بلا فائدة لولا الشمس والقدمان لا حاجة لهما دون أرض صلبة تطآنها.

أمّا الانفعالات والأحاسيس فلها مهامٌ للناس في علاقاتهم مع الموجودات الأخرى. وقد ذكرنا منذ قليل المركّبات الثلاث للانفعالات، والمثال المناسب هنا هو ردود فعل الصراع والهروب. فإدراك الأخطار يحفّز نموذجاً من ردود الفعل يكون تلقائياً إلى حد صغير أو كبير، يضع عضوية الجسم كلها في وضع خاص ويهيئها لحركات سريعة وعنيفة في الإمكانيتين المحتملتين اللتين تساعدان العضوية على التخلص من الخطر الجسدي المحدق؛ القتال أو الهروب. كما توجد أيضاً مركبة فيزيولوجية، إذ إنّ عملية الهضم تتباطأ ونبضات القلب تتسارع. إلى ذلك توجد مركبة حركية؛ تجعل الدم يتدفق

بكميات أكبر إلى العضلات وتصبح الذراعان والساقان جاهزة للقتال أو الهروب. وبالإضافة إلى ذلك توجد مركبة شعورية توصف غالباً بالخوف أو بالغضب. ويتشارك الإنسان مع الأنواع الحياتية الأخرى، إلى درجة ما، بهذا النموذج من ردود الفعل. إلاّ أنّ هناك بالتأكيد فروقاً واضحة.

تكون مركبة السلوك لدى الحيوانات، بما فيها القردة، في حالة الغضب أو الخوف، عادية بالمقارنة مع الإنسان فهي ذات شكل صارم غير متبدل ومميّز للنوع. أما عند الإنسان ففيها متّسع أكبر للتكيف مع تبدلات تتناسب مع اختلاف الوضع والخبرات السابقة بالإضافة إلى وجود المركبة الذاتية الشعورية تجاه حالة الغضب والخوف، لأن الناس قادرون على التعبير عن مشاعرهم وإيصالها إلى الآخرين بوساطة اللغة المكتسبة بالتعلّم، بينما لا تستطيع الحيوانات ذلك، وإذا استطاع مراقب أن يؤكد أنّ كائناً حياً غير بشري يُظهر في حالة الخوف نماذج من ردود الفعل السلوكية والفيزيولوجية الجسدية التي تشابه المشاعر الإنسانية في حالة الخوف، فإنه يميل إلى الاستنتاج أنّ أفراد هذا النوع الحيواني تمتلك مشاعر مشابهة للمشاعر الإنسانية في الحالات المتشابهة. وبما أنّ الحيوانات لا تستطيع التعبير بالكلام يبقى هذا الاستنتاج في نطاق التخمين أو الافتراض.

ولا يكون المرء على الأغلب مخطئاً إذا أقرّ للقردة والأنواع الأكثر تطوراً من الثدييات الأخرى، بوجود مشاعر لديها تتشابه بطريقة ما مع المشاعر الإنسانية. كذلك هناك أسباب قد تبرر الافتراض بأن ردود فعل شعورية قد تكون قوية ولو كانت تبدو عادية، موجودة لدى بعض الطيور أيضاً. ولكننا إذا هبطنا على سلم التطور إلى مراحل أكثر قِدَماً فإننا نطأ مجالاً مجهولاً نسبياً. هل للأسماك مشاعر أو أحاسيس؟ أو للنمل العامل النشيط؟ لا نستطيع اليوم قول أي شيء عن ذلك. لكن مركبة السلوك تترك أثراً بيّناً في حالة الخطر يتجلى على شكل رد فعل يعلن الإنذار. يمكن أن تتصرف

الحيوانات بعنف وتنتفض وتعارض بشدة وتتصرف كما في حالة الخوف. إلاّ أنه لا شيء معروف حول المركبة الذاتية الشعورية لهذا النموذج من ردود الفعل.

لا تزال الأبحاث في هذا الميدان نادرة، فالخبراء يعتقدون غالباً أن هناك تطابقاً بسيطاً بين الإنسان والحيوان وبين الحيوان والإنسان مع مراعاة دقيقة للفروق التطورية. وهكذا تبدأ سلسلة من الافتراضات والمسلّمات التي يُقصد بها أن تكون تمهيداً منظماً لنظرية الانفعالات النفسية التطورية مع القول الحازم: إنّ "مفهوم الانفعالات قابل للاستخدام في كل مستويات التطور وينسحب على الحيوانات كما على الإنسان"[4]. إن واحدة من المسلّمات الأخرى تبرز أنّ: "صِيَغ وأساليب التعبير عن الانفعالات" قد تختلف بين الأنواع المختلفة. وهذا ما يثير الانطباع بأنّ مركّبة السلوك هي "التعبير" المنظور للانفعال والذي يمكن أن يتغير بينما يبقى الأمر "المعبّر عنه"، أي المركّبة الذاتية الشعورية للانفعال ثابتة. هل يعني هذا أنّ المركبة الذاتية أو الشعورية تبقى غير متغيرة في جميع المستويات المختلفة من عملية التطور بينما تتغير مركّبة السلوك؟ وهذا ما لا يمكن اتخاذ رأي قاطع بشأنه. إن العودة إلى مستويات التطور المتعددة تبرر التوقع أنّ بالإمكان إعطاء رأي واضح حول الخصائص المختلفة للانفعالات، كما أحاول ذلك هنا. إلاّ أنّ النظرية النفسية التطورية التي أشرنا إليها منذ قليل لا تتوصل هنا إلى بيان واضح حول العلاقات والفروق البنيوية بين الانفعالات في المراحل المختلفة لعملية التطور. كما أن هذا المثال هام بالنسبة لحالة الاختزالية الأحدية. ومع أنّ الفروق بين الأنواع، وبالتالي بين انفعالاتها، مذكورة في هذا المثال بشكل رئيسي على شكل تباعدات أو اختلافات تبدو غير مناسبة نظرياً. وتضع هذه النظرية في مركز اهتمامها ما هو قابل للمقارنة على المستويات المختلفة وبالتالي بين الانفعالات البشرية والحيوانية وتدفع

بالفروقات جانباً. ولا بد من أن يكون تفكير المرء بالانفعالات على مستوى رفيع جداً من التجريد إذا أراد أن يعتبر طبيعة هذه الانفعالات عند الأميبيا ورئات البحر (نوعان من المجموعات الحيوية البدائية) هي نفسها كما عند الإنسان.

إن التعبير المستخدم بشكل روتيني عند الكلام عن "تعبير الانفعالات" يدعو إلى التفكير. أية وظائف ممكنة الوجود عند الكائن الحي ليستطيع التعبير عن انفعالاته؟ وما هو الذي سيُعبَّر عنه حقاً؟عادة يكون الجواب على ذلك أن الانفعال ينعكس على السلوك. إذا استخدم التعبير بهذا المعنى فإن مفهوم الانفعال يبدو حينذاك متماهياً مع مركبته الذاتية. ولكن هذا الاستنتاج مضلل، وبالارتباط مع مظهري الخوف والغضب يصبح اعتبار المركبات الثلاث على درجة واحدة من الأهمية مقبولاً بشكل عام. حينذاك يمكن القول إنّ المركبة الشعورية وكذلك الجسدية مستعدتان للعمل، ولكن للسلوك نفسه مهمة واضحة للاستمرار في الحياة، ويتوجه تلقائياً وفق الأوضاع الخاصة في كل حالة. وليس من المقبول أن ننظر إلى القتال أو الهروب كتعبير عن الانفعال، ويعطي بذلك انطباعاً بأنّ أنماط السلوك هذه ليس لها مهمة أخرى غير التعبير عن حالة الخوف أو الغضب.

نتعامل هنا مع أحد المصادر الرئيسية للخلط أوالضياع في إطار دراسة الانفعالات. إن مصطلح "الانفعال" يستخدم مع الأسف في نفس الوقت وحتى في جلسات النقاش الاختصاصية بعدم اهتمام للتعبير عن معنيين مختلفين، بمعنى ضيق وبمعنى واسع. ففي المعنى الواسع يصف تعبير "الانفعال" نموذجاً لرد الفعل يشمل العضوية بكاملها في جوانب جسدية وذاتية وسلوكية، كما يظهر ذلك مثال الخوف. وفي هذا المعنى يُنظر إلى متلازمة انفعالٍ ما كنموذج لرد الفعل ذي مهمة معروفة بشكل واضح لنمط نوعي من الأوضاع. أما بمعناه الضيق فيتعلق تعبير "الانفعال" بالمركبة الذاتية

الشعورية فقط. وبما أن مركبة السلوك المرتبطة بذلك تعتبر أيضاً تعبيراً عن الانفعال، يعطي المرء ولو ضمناً، الدور الرئيسي للمركبة الذاتية، وربما بمعنى المهمة السببية، ويضع السلوك في أحد وضعين؛ مستقل أو غير مستقل، ربما باعتباره مجرد نتيجة. أما في مصطلح "التعبير الشعوري" فنضع العلاقة التي تربط بين الانفعال أو تعبيره وبين وضع نوعي، جانباً، ونطرح مسائل أخرى حول مهمة الانفعال أو التعبير عنه. كذلك نمنح القليل من الاهتمام عادة للسؤال حول المهمة التي يستطيع الكائن العضوي أن يعبر بها عن انفعالاته. وبهذا المعنى الضيق من الاستخدام يكون مصطلح "الانفعال" ممثلاً للصورة الذاتية الإنسانية التي تختفي فيها الذات الحقيقية للإنسان عميقاً في الداخل، إلا أنه لا يمكننا القول بالتأكيد "في أي داخل"[5] . إنّ ما يظهر على الوجه مثلاً، يبدو كأنه مجرد نتيجة أو "تعبير" وغالباً ما لا يكون تعبيراً صحيحاً وإنما تعبيراً مشوهاً لما يجري في داخل المرء. وبهذه الطريقة يكمل المفهوم اليومي للانفعال كصورة محبوبة إنما غير كاملة وغير وافيةٍ بالمراد، طريقه في لغة الأبحاث في مجال الانفعالات.

4. من يريد دراسة موضوع الانفعالات الإنسانية والموضوع اللاحق به من العلاقات بين الإنسان والكائنات الحية من الأنواع الأخرى، يجب أن يلقي نظرة فاحصةً على وجه الإنسان. لا شك أنّ هناك مجالاً للمقارنة بينه وبين وجوه الحيوانات التي يشترك معها ببعض الخصائص، ومع ذلك يتميز عنها بفروق شديدة الوضوح. إن خصائص الوجه البشري وعلاماته المميزة تلفت انتباهنا مجدداً إلى فرادة الإنسان، التي غالباً ما تُنسى، ولكنها تستحق اهتماماً خاصاً في دراسات الانفعالات الإنسانية. إن الوجه هو إحدى الأدوات الرئيسية للتعبير عن الانفعالات والتي زوّدت الطبيعة الإنسان بها نتيجة عملية تطور مديدة. وحالما يتساءل المرء عن الميزة التطورية الممكنة التي قادت من وجوه أسلافنا الصارمة والمليئة بالشعر إلى الوجه الإنساني العاري، والذي يتمتع

بقدرة أكبر على الحركة، تطأ قدماه ميداناً جديداً. ومن الأسهل شرح التحولات التي طرأت من وجوه الثدييات الأقدم إلى وجه الإنسان الحالي، من أن نحاول الانطلاق من الإنسان الفرد، إذ لا يمكن فهم هذا التحول إلاّ في سياق تطور المجموعات الحية.

وحينما يشمل المرء في الدراسة أيضاً المهام التطورية الممكنة لوسائط التواصل كاللغات مثلاً، فستتّضح القيمة العالية لقدرة الاستمرار على الحياة في النوع التي حصلت لهذه القدرة نتيجة تحسّن تدريجي للقدرات الطبيعية مع نظام للإشارات رفيع التمايز لأسلاف المجموعات الإنسانية خلال بعض المراحل المعينة في عملية تطور فصيلة الرئيسات. إلاّ أنّ التواصل بمساعدة اللغات الذي تمّ تعلّمه تماماً وأصبح حصرياً لدى مجموعة معينة، يجب اعتباره مكسباً تطورياً متأخراً نسبياً للكائنات الإنسانية. وقد حصل في سياق هذا التطور أنّ الوجه قد تطوّر أيضاً وأصبح أداة هامة للتواصل، إذ تحوّل إلى حقل إشارات. لقد كانت الإشارات والرسائل التي يتبادلها الناس بوساطة الوجه أقل تنوعاً وأكثر بساطة وغموضاً من تلك التي يمكن أن يتبادلها الناس بالكلام والسمع بلغة مشتركة في جماعة. إلى ذلك فإن التواصل عن طريق الوجه كان ولا يزال ثابتاً وراثياً وغير مكتسب، ولو كانت إشارات الوجه غير المكتسبة قد أصبح إخضاعها مع الوقت إلى تغييرات كبيرة ممكناً نتيجة لرغبات إرادية. ثم إنّ الخبرات الفردية يمكن أن تنعكس أيضاً على الوجوه. وعلى أية حال فإن دور التعلّم في التواصل عبر الوجه محدود لدرجة أقلّ بكثير مما هي عليه الحال في التواصل اللغوي، وهذه إشارة إلى أنّ هذا التواصل بالوجه هو من أشكال التواصل القديمة. ويشير ارتباطه الوثيق بالمشاعر في نفس الاتجاه أيضاً. ولكنه يبين أيضاً مدى أهمية التفاهم الأفضل والأدق المتزايد بين الأفراد بوساطة الأدوات الطبيعية من حيث التنوع المتزايد للحالات في تطور الأنواع الإنسانية.

من هذه التأملات والأفكار حول المهام الممكنة لعملية تطور الوجه لدى أسلافنا، نحصل على صورة مختلفة عن الانفعالات. ولنأخذ مثلاً واحدة من أكثر إشارات الوجه انتشاراً وهي الابتسام. وهنا لم تتوضح المركبة الجسدية بعد، أما المركبتان الذاتية والسلوكية فقد خضعتا لدراسة أفضل. يبدو الابتسام في شكله البدائي، إذا أمكن النظر إليه على أنه غير مكتسب وتلقائي، كأنه ينقل من الشخص المبتسم مشاعر لطيفة إلى شخص آخر وكذلك الاستعداد للقيام بتصرفات لطيفة معه. ونستطيع أن نخمن مثلاً أنه في وقت كان العنف فيه منتشراً عند اقتراب الرجل من المرأة، أنّ ابتسامة الرجل ورد الفعل المماثل لدى المرأة يسهلان الاقتراب.

وعلى أية حال فإنّ هذا المثال قد يساعد في الإجابة على التساؤل عن وظيفة مركّبة الشعور وعن وظيفة مركّبة السلوك أيضاً في متلازمة عاطفية. أما المركّبة الذاتية فتهيئ الشخص لشكل معين من التصرف، ويمكنها أيضاً أن تقوي تصرفاً قد ابتدأ. فمركّبة السلوك في حال الابتسام تقوم بمهمة توجيه الشخص لتبليغ الإشارة إلى الآخر، ولاتخاذ الأسلوب والكيفية التي يفكر بالقيام بها هو/هي تجاه الآخر. لدى القردة أيضاً بعض أنماط الإشارات المشابهة ولكن وضع الجسم لديها، وفي مجتمعها، إشارة اجتماعية أهم بكثير من كل إشارات الوجه والصوت الأخرى. ووجه الإنسان مقارنة بوجه القرد هو برهان حيّ للدور الأكبر الذي تقوم به مركبات السلوك في الوجه، بالمقارنة مع حركات الجسم ككل، في حياة الجماعات الإنسانية. كما توضح فطرية نظام الإشارات هذا مرة أخرى، أنّ الطبيعة والمجتمع مرتبطان سوية في حالة الإنسان: أما في الحالات غير البشرية من الكائنات الحية الأخرى، فيجب على مرسل رسالة ما وعلى مُستقبلها أيضاً أن تكون لديهما القدرة الطبيعية على التعرّف على الإشارة بالشكل الذي يقصده المرسل. ونستطيع أن نتوقع أنّ حصاناً قد يظهر ردّ فعل على صوت إنسان، ولكننا لا نستطيع أن نتوقع أن

يبدي ردود فعل تتناسب مع المعنى الذي تتضمنه تعابير وجه الإنسان. وقدرة الحصان بالذات على إصدار إشارات بوجهه معدومة عملياً. ولندخل بوجهٍ ضاحك إلى قفص يربض فيه أسد ولننظر ماذا سيحدث. حتى الغوريللا تسيء فهم التعابير وبالتالي لا تفهمها لأنّ تعابير وجهها مصوغةٌ بشكل آخر.

إنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يفسر إشارات الوجوه الإنسانية بشكل صحح، فالقدرة على إرسال واستقبال إشارات الوجه لها جوهرٌ فِطري بمعنى أنه جوهر متماسك ومميز للنوع، ويستطيع في كل حالة خاصة أن يتكيف بالتعلّم وبدرجات مختلفة. وتبين إشارات الوجه، كالابتسام مثلاً، وبغاية الوضوح، أنّ عملية التطور قد كوّنت الإنسان بحيث أنّ ما نسميه "طبيعته" قد أعدّته للحياة ضمن جماعة. وفي سياق هذه العملية يجب أن يكون العيش في جماعة، وبشكل خاص أيضاً تلك الإشارات التي تستخدم في توكيد النيات المتبادلة في تصرّفٍ ما، وكذلك إشارات أخرى أيضاً كالابتسام تكون قادرة على إزالة عدم الثقة والخوف، قد ساهمت في حياة أسلافنا بتخفيف التوترات وبتحقيق حياة متباينة.

ويبدو في أيامنا هذه أنّ إشارة من الوجه كالابتسام بمزيج من النواحي الفطرية والمكتسبة قد تشير، بالإضافة إلى ما سبق، إلى مسار تطوري لم تظهر له حتى اليوم نتائج أكيدة. لقد سبق واستخدمت مفهوم التوازن في التعاون بين أشكال توجيه السلوك المكتسبة والأخرى الفطرية. وإذا استخدمنا هذا المبدأ النظري في الدراسة التجريبية للابتسام فسيكون إيضاح بعض جوانبه التي تبقى كامنة طالما استمر المرء بهذا الاستخدام المتناقض لمفاهيم كـ "الطبيعة" و"الثقافة" وكخصائص الإنسان "المكتسبة" والخصائص "غير المكتسبة وبالتالي الفطرية".

وكما الحالة الصوتية السمعية في عملية التواصل الإنسانية، كذلك إشارات الوجه الإفرادية، وصلت إلى شكلها الحالي عند الشخص البالغ نتيجة تحفيز

الإمكانيات الفطرية وتطبيعها بالتعلّم. إلاّ أنّ ضرورة تحفيز الإمكانيات الفطرية بمساعدة التعلّم هي في الحالة الأولى أكثر ضرورة، فتراجع النماذج الفطرية وسيطرة النماذج المكتسبة أوضح بكثير عما هي عليه في عملية التواصل عن طريق إشارات الوجه. إن الابتسام مثال معبر، فهو لدى الطفل الصغير فطري تماماً وتلقائي ووثيق الصلة بالمزاج الخاص لهذا الكائن العضوي الصغير وكذلك بالناس الآخرين. وعندما يتقدم الإنسان في السن يتراجع الشكل الفطري للابتسامة غالباً ويصبح أكثر مرونة، بمعنى أنه يصبح أكثر تغيراً وفقاً للخبرات السابقة والحالية. كما يمكن أن يشعر بميل خفيف أن يبتسم في وجه من يراه مبتسماً له: حتى أن صورة أمامية لوجه الحصان وفمه مفتوح وزاويتاه مرفوعتان من الجانبين، قد يبدو له منظراً تعبيرياً قد يستدعيه تلقائياً للابتسام أو إلى الضحك! وتكون لدى إنسان اليوم الآثار الواهية جداً للميل الفطري للابتسام أو لاستقبال الابتسامة من الآخرين، مغطاةً من إمكانية واضحة أخرى لاستخدام الإشارة القديمة الفطرية بشكل أكثر وعياً وبالتزامن مع عملية تعلّم اجتماعية قد تسير بشكل مختلف في مجتمعات مختلفة. ويكون جوهر الانفعال الذي يقود إلى الابتسام، عند البالغ بمركّبتيه الذاتية والسلوكية، أكثر مرونة مما هي الحال عند الأطفال. إذ يمكن أن تكون الابتسامة معبرة عن التردد وأن تكون عريضةً أو مكبوتة، أو تكون معبرة عن النصر أو الاستخفاف أو العداء. ومع كل ذلك فإن التوجه السلوكي الواعي والمكتسب يرتبط في كل هذه الحالات بشكل فطري لتوجيه عضلات الوجه.

ويلاقي المرء في كل أنواع الابتسامات التمايز المجتمعي والفردي لإشارة وجه قديمة فطرية. وإذا حاول المرء أن يفهم هذا التوافق كراسب من رواسب عملية التطور، فإنّ تتابعاً ممكناً للأحداث قد يبرز تلقائياً. تبدو الفرضية التالية مبررة قياساً بالمستوى الحالي لمعرفتنا: إن القدرة الإنسانية على

استخدام متباين وأكثر مرونة أكثر للابتسامة، وكذلك بوضعها تحت التأثير الكبير لدوافع مكتسبة، تمثل مرحلة متأخرة نسبياً من التطور. وما هي اليوم ابتسامة الطفل، الابتسامة الفطرية الغريزية تماماً والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحالة النوعية للطفل، ما هي إلا بقايا متأخرة لشكل من أشكال الابتسام، وبالتالي لشكل من التواصل مميز للنوع البشري، والتي كانت في مراحل باكرة، الشكل العادي للتواصل، ليس عند الأطفال وحسب بل أيضاً عند البالغين. لأن الابتسامة الفطرية للطفل بحركيّتها غير المرنة وبارتباطها الوثيق بالمزاج النوعي، تشبه إلى حدً بعيد الشكل السائد من التواصل عند المجموعات الحيوانية، وتخفيف هذه الابتسامة مع التقدم في العمر يشبه التحوّل من سيطرة التوجه السلوكي الفطري إلى سيطرة التوجه السلوكي المكتسب. وإذا استطاع المرء أن يقرأ الوجه قراءة صحيحة فإنه يستطيع أن يقرأ في وجهه دلائل زيادة العمل الرقابي للمخ.

5. الخطوة التالية تتجسد في إلقاء نظرة فاحصة على بيان وإيضاح هذه الزيادة في العمل الرقابي للمخ، وعلى عواقب وتبعات هذا التحول في العلاقة بين الأشكال المكتسبة والفطرية على التوجيه السلوكي لصالح المكتسبة منها. وتسمح لنا معرفتنا اليوم بمحاولة تحويل العرض المبدئي لنتائج هذه العملية إلى مفاهيم غير عملانية. والمثال الأشهر لذلك هو كيف يمكن أن نجمع مراحل الرقابة التي تفتحت رواسبها البيولوجية في سياق عملية التطور هذه، والتي تطورت عبر التعلّم في حياة كل فرد كأعضاء غير مكتسبة وغير مرئية ولا ملموسة ونعطيها أسماء مجردةً كـ "العقل" و "الإدراك" و "الضمير".

وكما أرجو أن يكون قد أصبح واضحاً، فإن هذه المقالة الموجودة بين أيديكم تدعو إلى تغيير في توجهات الأبحاث في الانفعالات الإنسانية. ولقد كانت التقاليد القديمة والتي استمرت فترات طويلة سبباً في دراسة هذه الجوانب من الكيان الإنساني، كالانفعالات، دراسة مستقلة دون أن تُراعى

ارتباطاتها بالإنسان كإطار يجدُ فيه الخوف والسعادة وغيرهما من الانفعالات والعواطف الإنسانية مستقرّاً لها ومجالاً حيوياً لمهامها. إلاّ أنني حاولت على العكس أن أبيّن أنّ دراسة الانفعالات ستبقى غير مجدية ما دامت علاقاتها مع جوانب الإنسان الأخرى لا تتمتع بالاهتمام الكافي. ففي حالة الإنسان ترتبط المحفّزات الفطرية العاطفية والانفعالية مع التنظيم الذاتي المكتسب للشخص. وتتجلّى العلاقة المتغيرة بين محفزات الانفعالات والمحفزات الرقابية المعاكسة، بالحركة والإشارات أو بالتعبير، التي يعلن بها الإنسان للآخرين، مجبراً أو مخيّراً، عن وضع الرقابة الذاتية لانفعالاته، فمفهوم "التعبير عن الانفعال" يغطي الوظيفة المجتمعية والتواصلية لما نسميه "التعبير"، أي لحركات الوجه والجسد المرتبطة بالتوازن بين محفزات الانفعالات التلقائية وبين المحفزات المعاكسة المكتسبة. كما أنّ بيان عدم مناسبة الاستخدام الروتيني لمصطلح "التعبير عن الانفعال" هو النقطة الهامة الثانية في عملية تحويل التوجه المقترحة هنا. وبذلك تكون الانفعالات والحركات المرتبطة بها أخيراً، من المهام الواقعة في نطاق علاقات شخص مع الآخرين، وبمعنى عام، في نطاق العلاقات مع الطبيعة ككل. وباختصار فإن الانفعالات والحركات المرتبطة بها ليست إلا واحداً من المرتكزات التي تقوم عليها حقيقة أنّ الطبيعة قد أوجدت الناس لحياة في جماعات مع آخرين؛ لحياة في المجتمع.

الهوامش

(1) . في: مجلة السيميوتيك (علم الأعراض)، العام 12، 1990، الجزء 4، ص 357-337.

(2) . جوليان هاكسلي Julian Huxley، The Uniqueness of Man لندن 1941، ص 1-332.

(3) . نذكر هنا التجارب الكثيرة التي جرت لتعليم القردة الكلام بلغة ما، ولكن هذه التجارب بقيت كشارع باتجاه واحد، هذا يعني أنّ المحاولات كانت تقتصر على تعليم القردة إصدار نماذج أصوات لغة بشرية دون أن تهتم باختبار إمكانية فهم القردة للأصوات الصادرة عن آخرين.

(4) . روبرت بلوتشيك، Robert Plutchik; "A General Psychoevolutionary Theory of Emotion" الناشر: بلوتشيك/كيلرمان، المجلد الأول، نيويورك، 1980، ص 8.

(5) . راجع: ملاحظات حول التفكير المسيطر لفترة طويلة في مصطلح homo clausus5 في مقدمة نوربرت إلياس حول عملية التمدن، المجلد الأول، فرانكفورت أم ماين 1969. 54 (1997 ص 46).

الفصل الخامس

تمكين الأهل من التمدن

- 1 -

تحدث إلياس في منتدى عُقد في عام الطفل سنة *1979* حول سكن الأطفال، وقد بينت مشاركته هذه في نقاشات هذا المنتدى أنه لم يعُد معروفاً على مستوى التدريس الجامعي وحسب بل أصبح يتمتع بشهرة بين غير المختصين كذلك.

ويوضح إلياس في هذا النص التالي أنّه لا يمكن دراسة التحولات طويلة المدى للوحدات الاجتماعية الكبيرة على أساس من نظريته حول عملية الحضارة وحسب بل يمكن أيضاً على أساسها دراسة تطورات أصغر الوحدات المجتمعية، والتي هي العائلة. إن العلاقات العائلية المعاصرة من علاقة الآباء مع بعضهم وعلاقتهم مع أولادهم إلى علاقات الأطفال فيما بينهم وسلوكهم مع أهاليهم تشكل جزءاً من عملية التمدّن حيث خضعت العلاقات الأسرية إلى تحولات عميقة.

كذلك يناقش إلياس في هذا النص مع زميله الفرنسي العزيز عليه، الباحث في الأمور العقلية والذهنية، فيليب آرييه (*1914 - 1984*)، نظريته التي تقول بأن الطفولة لم تنشأ إلا بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. ويشير إلياس هنا إلى دراساته حول عمليات التمدن وإلى المواقف والسلوكيات المختلفة جداً للأطفال في الأشكال الأسرية المختلفة في العصور القديمة.

تسارعت على مدى القرن العشرين عملية التحوّل في مجال العلاقة بين الأهل والأطفال، تلك العلاقة التي يمكن إرجاعها إلى مرحلة العصور الوسطى. وقد خصص فيليب آريس Philippe Ariès فصلاً كاملاً لاكتشاف الطفولة في

كتابه الغني بالأفكار والمادة العلمية الصادرة تحت عنوان "تاريخ الطفولة" (الجزء 2،1) حدد فيه فترة هذا الاكتشاف ما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. وإذا ما لاحظنا بدقة أكثر، لأدركنا بسهولة ويسر بأن الأمر يتعلق بعملية طويلة، عملية ما زالت قائمة وما زلنا حتى الآن في خضمّها، ليس فقط لمجرد أن الأطفال بحد ذاتهم ما زالوا يشكلون لغزاً بالنسبة للأهل، وأن اكتشاف الأطفال يقع إلى حد ما على عاتق الأهل، بل وبالدرجة الأولى لأن المستوى الاجتماعي لمعرفة قضايا الطفولة ما يزال حتى الوقت الحاضر غير مكتمل، لأننا - ورغم وفرة المراجع- ما زلنا نجهل في كثير من الوجوه كيف يمكن لنا أن نساعد الأطفال على التأقلم مع مجتمعات معقدة وغير صديقة للأطفال كتلك المجتمعات التي نعيش فيها الآن، والتي تتطلب درجة عالية من التبصّر وضبط النفس في كيفية مساعدتهم في اجتياز عملية التمدن الفردية التي لا بد منها خلال فترة البلوغ، دون حرمانهم من فرص السرور والسعادة. لكن من المؤكد أن موضوع اكتشاف الأطفال لا يتعلق أبداً بمجرد تطور التعرف عليهم وتفهّم أمورهم، بل يتعلق أيضاً بشيء آخر.

ربما يمكن أن نصف هذا الشيء بأنه ضرورة الإقرار بحق الأطفال أن يعيشوا حياتهم الخاصة، أي أن يعيشوا حياة تختلف من أوجه عدة عن نمط حياة البالغين، ولو أنها مرتبطة بها.

إن اكتشاف الأطفال هو في نهاية المطاف اكتشاف استقلاليتهم النسبية، أو بتعبير آخر هو اكتشاف أن الأطفال ليسوا بالغين صغاراً، بل سوف يتحولون تدريجياً إلى بالغين بالتزامن مع عملية تمدن اجتماعي فردية، وهذه تختلف باختلاف مستوى نمط التمدن الاجتماعي.

إن عام الطفل والتفكير بحاجات السكن للأطفال هي أصلاً – وبحق - عبارة عن الاعتراف بهذا الحق من حقوق الأطفال بوصفهم أطفالاً، وعلى هذا الأساس يجب فهمهم والنظر إليهم. وهذا بدوره أيضاً حق من حقوق

الإنسان، ولكن قرائن جديدة لتحقيق مطالب هذا الحق مقرونة بصعوبات خاصة، فعند الحديث عن حقوق الإنسان الخاصة بمجموعات مضطهدة من الناس يجد المرء نفسه عادة أمام جبهات واضحة أمام عينيه، لأن المجموعات تختلف. لكن بالنسبة للأطفال فالأمر يتعلق بمجموعة من نوع آخر، أي مجموعة عمرية، فالأمر هنا يتعلق بأطفال الوالدين، بأناس صغار مرتبطين كلياً بمن هم أكبر منهم سناً، لكنهم على طريق الاستقلال عنهم. وهذه تُعتبر أيضاً مجموعة اجتماعية. كما أن سلوك كل من الأهل والأطفال في علاقتهم مع بعضهم البعض هو سلوك مجموعة تجاه مجموعة أخرى، يحدده قانون خاص يخضع لأطر اجتماعية، لا يجوز فهمه على أنه مجرد سلوك فردي. في موضوع الأطفال يتعلق الأمر بمجموعة من الكائنات البشرية يحدد لها المجتمع سلوكها وواجباتها. أصلاً ترتبط هذه الكائنات البشرية كلياً بالبالغين، خاصة بأهلهم. إن عام الطفل ومعرض "وكيف تسكن؟" ليسا إلا رمز على أن مجتمعاتنا في الوقت الحاضر تعترف للأطفال - رغم عدم استقلاليتهم- بقدر كبير من الوضع القانوني الخاص، كمجموعة من أفراد هذا المجتمع.

- 2 -

إن ذلك ليس فقط شيئاً جديداً نسبياً في تاريخ الإنسانية بشكل عام وتاريخ الأطفال بشكل خاص، بل يجلب معه أيضاً مشاكل جديدة ذات خصائص مميزة بالنسبة للعلاقة بين الأهل والأطفال. يتطلب هذا الشيء من الأهل - الذين يتمتعون بفرص لفرض سلطتهم أكثر بكثير من تلك التي للأطفال - قدراً من الحكمة والتعقل وكذلك التمدن - إذا ما جاز لنا استخدام

هذا التعبير- والذي يفوق كثيراً القدر من ضبط النفس والتعقّل المطلوبين من الأهل على المستوى الاجتماعي في العصور السابقة، إذا ما كان من الممكن افتراض وجود مثل هذا التعقّل أصلاً عند الأهل في السابق.

وبما أنه - علاوة على ذلك في موضوع العلاقة بين الأهل والأطفال- هناك عادةً قدر كبير من الارتباط العاطفي له دوره، فإن لائحة الأحكام الاجتماعية بأن يكون هناك اعتراف للأطفال بقدر لا بأس به من الاستقلالية، تؤدي إلى تناقضات خاصة وإلى وضع ليس من السهل أبداً السيطرة عليه.

لقد كانت العلاقة بين الأهل والأطفال في الأزمنة القديمة -بل وما تزال حتى في عصرنا هذا- عبارة عن علاقة سيطرة واضحة. كانت علاقة بين الآمرين والمنصاعين. كانت هذه العلاقة عرفاً اجتماعياً تقرّ بها الأطراف المعنية نفسها إلى حد كبير. وكعلاقة سيطرة تفتقر كلياً إلى تقسيم عادل لإمكانات فرض الذات بين الأهل والأطفال، كانت أنماط السلوك، التي اقتضت من المعنيين تنفيذ هذه العلاقة، بسيطة نسبياً وفي منتهى الوضوح. فلم يكن على كاهل الأهل مجرد أن يتخذوا القرارات حول ما يفعله أو يتركه الأطفال، بل كان ذلك بمثابة قانون اجتماعي معترف به، بأن هذا التقسيم للسلطة، أي توجيه الأوامر من قبل الأهل والانصياع لها من قبل الأطفال، كان جيداً وصحيحاً بل ومرغوباً، وليس فقط من وجهة نظر الأهل، بل أيضاً من وجهة نظر الأطفال أنفسهم.

واليوم نقف أمام التصور بأن السلطة المطلقة في إصدار الأوامر، التي يتمتع بها الأهل، والإنصياع غير المشروط من قبل الأطفال - حتى من قبل الأطفال أنفسهم - بأنه النظام الاجتماعي الأفضل والأنسب والأجدى، هو موقف متشكل إلى حد بعيد. فاليوم يُسمح للأطفال - وبقدر كبير بالنسبة للماضي- بمجال أكبر في حرية التصرف وبقدر كبير من الاستقلالية. وبعبارة أخرى نقول إن مسارات التطور في هذا الاتجاه تبدو واضحة المعالم أكثر من

أي وقت مضى، ولو أن السيطرة المطلقة للأهل ما تزال عملياً قائمة في أوجه عدة. والشيء نفسه ينطبق أيضاً على تصور أن ذلك هو الشيء الطبيعي. واختصاراً للموضوع نقول: إننا نمر الآن بمرحلة انتقالية، يتعايش فيها نمطان من العلاقات بين الأهل والأطفال، نمط قديم يتّسم بالتسلط المطلق وآخر جديد أكثر عدالة، جنباً إلى جنب، بل ويمتزجان في كثير من الأحوال حتى ضمن الأسرة الواحدة. فالانتقال من علاقة أكثر تسلطاً إلى أخرى أكثر عدالة بين الأهل والأطفال، يجلب معه إذاً لكلا الفئتين مجموعة من المشاكل المعينة، يشكل إجمالاً قدراً كبيراً من التردد. وسوف آتي إلى الحديث عن هذه المسائل فيما بعد. كما لا يمكن للمرء أن يستوعب خاصيتها وطبيعتها عندما يتم تركيز الانتباه بأفق فكري ضيق فقط على الإشكالية الآنية للعلاقة بين الأهل والأطفال. هذه الإشكالية الحالية أصبحت أمراً واقعاً مع مسار التطور الاجتماعي، لا يمكن فهمه، ناهيك عن تفسيره، إن لم يكن لدى المرء صورة حية عن مدى اختلاف شكل العلاقات الحالية بين الأهل والأطفال عنها في العصور السابقة في الكثير من الأوجه.

- 3 -

وسأحاول – تبعاً لذلك وضمن ما هو ممكن - في هذا الإطار المحدود أن أعيد بناء عملية تمدن العلاقة بين الأهل والأطفال بشكل إجمالي. وحالما أصبحت لدينا صورة عن مسار هذا التطور، نكتسب فهماً أكثر حيوية لخصوصية ومشاكل شكل العلاقة بين الأهل والأطفال في الأمم الصناعية المتطورة في أيامنا هذه. وهنا أستعين في إعادة تركيب هذا الجانب من عملية

التمدن، كما سبق أن فعلت في حالات أخرى[1]، بمجموعة من العينات العشوائية، لو نظرنا بشكل إفرادي[2]، فيمكن لأي منها كوصف لحالة معينة أن يُساء فهمه. ولكن عندما ننظر إليها كفلم صامت، أو كمقاطع من عملية (قضية) تسهل علينا – اعتماداً عليها - رؤية المسار الكبير للتطور أمام أعيننا.

إن معالجة قضية الأطفال، وبخاصة الصغار منهم في الأزمنة الماضية تبدو الآن صعبة التصور في الكثير من الوجوه. هناك مستندات حول هذا الموضوع لا تعد ولا تحصى، لكن الحقائق التي توفرها لنا هذه المستندات غير مقبولة في عصرنا هذا. الشعور يأبى والضمير يقف مواجهاً الإدراك. كما يمكن أن تبدو الحقائق متناقضة من النظرة الأولى. فلا يمكن للمرء أن يرى فيها أي ترتيب، وكأن الأمر يتعلق بكومة من الحقائق دون أي تنظيم، ورغم ذلك تتم الكتابة عنها عادةً.

ومع ذلك يوجد ترتيب واضح في التعاقب. ويمكن لنموذج عملية التمدن أن يكون مرشداً. الأمر الأهم هو كيف سينظر المرء إلى الوظيفة التي يؤديها الأطفال للأهل. فهناك علاقات اجتماعية تصب في مصلحة الأهل عندما يكون لديهم عدد كبير من الأطفال. بالنسبة للفلاحين مثلاً الذين يملكون ما يكفي من الأراضي والعقارات، يشكل الأبناء غالباً قوة عمل رخيصة، فهم يساعدون في مثل هذه الحالات غالباً في سن مبكر في العمل الحقلي وينتجون في كافة الأحوال أكثر مما يستهلكون.

في مجتمعات المدينة بشكل خاص – ولو أن الأمر لا يقتصر عليها - لم تعد الأسر البسيطة بحاجة إلى المزيد والمزيد من الأطفال. فعلى مدى تاريخ المجتمعات المدينية الكبيرة منذ الأزمنة القديمة حتى القرن الثامن عشر الأوروبي، وربما حتى في فترات لاحقة أيضاً، تصادفنا طرق كانت سائدة لقتل الأطفال الصغار. كانوا يولدون ويصرخون ويشكلون عبئاً إضافياً لأهلهم،

وليس لهم أي استخدام من قبل الأهل، حتى ولا ما يكفي لإطعامهم. فكان التخلص من الأطفال الصغار مسألة بسيطة.

لدينا أمثلة عديدة من التاريخ اليوناني والروماني نسمعها بين حين وآخر عن أطفال تم إلقاؤهم على المزابل أو في الأنهار، فقد كان ترك الأطفال أمراً من الأمور اليومية التي اعتاد عليها الناس. وحتى المرحلة القيصرية المتأخرة لم تكن هناك أية قوانين ضد قتل الأطفال. كما أن الرأي العام في العصور القديمة كان يتقبل قتل الأطفال الصغار أو بيعهم - إذا ما كانوا على قدر من الوسامة - أو تحويلهم إلى عبيد، ويعتبر ذلك مسألة عادية. وكانت مرحلة رهافة الشعور عند الشعوب القديمة -كمثيلتها لدى الشعوب الأوروبية في العصور الوسطى وفي المرحلة المبكرة من العصور الحديثة- مختلفة كلياً عنها في الوقت الحاضر، خاصة فيما يتعلق باستخدام العنف الجسدي.

كان من الأمر الطبيعي أن يستخدم الناس العنف ضد بعضهم البعض، ولم يخطر على بال أحد بأن وضع الأطفال يتطلب معالجة خاصة. وقد جاء في أحد الأبحاث الحديثة ما يلي:[3]

"لم يلقَ قتل الأطفال في العصور القديمة عادة كثيراً من الاهتمام، رغم أن المؤلفين القدماء ذكروا المئات من الإشارات الواضحة على أن قتل الأطفال كان ظاهرة عادية ومقبولة بشكل عام. كان يُلقى بالأطفال في الأنهار أو فوق المزابل وحفر المراحيض، أو يوضعون في أوعية لا يستطيعون الخروج منها ليموتوا جوعاً. أو يتم وضعهم على قارعة الطريق ليصبحوا طعاماً للطيور أو فرائس للحيوانات البرية (Europides, Jon.).

وبشكل عام كان يُقتل كل طفل يشكو من عاهة جسدية أو يكون صراخه ضعيفاً أو قوياً جداً أو يشذّ بشكل أو بآخر عن الشروط التي تتطلبها المواصفات الخَلقية حول مسألة: كيف يُعرف فيما إذا كان هذا المولود جديراً بالتربية ويوصف بأنه طبيعي؟ لكن المولود الأول كان يُبقى على قيد الحياة،

خاصة إن كان ذكراً. أما إن كان أنثى فلم يكن الأمر على مثل هذه الأهمية، والمثال على ذلك نراه في التعليمات التي أعطاها هيلاريون لزوجته آليس (القرن الأول قبل الميلاد) الذي يبين مدى الصراحة في بحث مثل هذه الأمور، حيث جاء فيها: "إذا ما قدّر لكِ أن تلدي طفلاً ذكراً فدعيه على قيد الحياة. لكن إن كان أنثى فتخلصي منها" فكانت النتيجة حصول اختلال كبير في عدد الرجال والنساء ظل يشكّل صفة مميزة في الغرب حتى العصور الوسطى."

على المنوال نفسه ينطبق هذا الشيء على دور السلوك الغريزي في العلاقة بين الأهل والأطفال. فيما إذا كانت تتسم بالشعور بالمحبة أو الكراهية، بالحنان أو بالعدوانية فهذه كلها كانت تلعب قديماً دوراً أكبر وأبرز في التعامل بين الأهل والأطفال، فقد كانت أكثر عفوية وأقل تشذيباً، ليس فقط من جانب الأطفال بل من جانب الأهل أيضاً – حسب مستوى التمدن السائد - مما هي عليه الآن.

قد يحدث اليوم أن تصاب الأم بنوع من الصدمة – صدمة الطفل الرضيع - Babyschock عندما تجد نفسها وجهاً لوجه أمام الحيوانية غير المدجنة لصغيرها. ولا يمكن أن تخفى على الأهل شدة شهوات وقوة متطلبات الأطفال الصغار إلا من خلال صغرهم وضعفهم النسبي.

ولم يدر في خلد البالغين بأن للأطفال ميولاً غريزية إلا في القرن العشرين من خلال الكشف العلمي على يد فرويد Freud. وبالنسبة للكثير من الناس ما يزال هذا الاكتشاف بشارة غير سارة. فالدفع الكبيرالذي طرأ قبلاً على العقلنة قد حجب هذه الحقيقة عن إدراك الناس إلى أبعد الحدود. ففي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. بل، وحتى ما قبل، كان البالغون يخفون الحياة الجنسية للناس بشكل ملحوظ خلف كواليس الحياة الاجتماعية.

الرديف المتنامي الذي اضطر البالغون إلى الالتزام به في علاقتهم مع بعضهم البعض ارتد إلى الداخل، إذ تحول إلى قهر ذاتي وانتصب كالجدار

الخفي بين الأهل والأطفال. ويعادل الخجل الخفي للبالغين بخصوص حياتهم الجنسية، انتشار التصور بأن الأطفال هم كائنات بشرية مازالت تخلو من الخطيئة الجنسوية، وأنهم من هذه الناحية بريئون براءة الملائكة.

وبما أنه في الواقع ما من طفل يحوز على مثل هذه المتطلبات، كان على الأهل أن يتساءلوا من جديد عند اعتكافهم في منزلهم، لماذا أطفالهم بالذات يملكون صفات لا تتوافق مع صفات جميع الأطفال الذين يقال عنهم إنهم ذوو طبيعة ملائكية. ربما صدرت العقوبات القاسية – نتيجة هذا التناقض بين صورة معترف بها اجتماعياً لكنها خيالية كلياً عن الأطفال، وبين الطبيعة غير الملائكية، والأقرب إلى الحيوانية، بل متوحشة وشهوانية - التي اعتُبرت في تلك الفترة وسيلة لتربية الأطفال، بأنها ضرورية.

هذا (التعاقب) في توالي الانعكاسات، هو ـ أولاً: ما الذي يتوخى فيه البالغون حجب الطابع character ذي الصبغة الشهوانية والمغرقة في الحيوانية لطبيعة الأطفال بعلاقته مع الرقابة المتشددة لانفعالاتهم الحيوانية الذاتية، وهو، ثانياً ما على المرء، خلاله، أن يضع نصب عينيه بالاستعانة بالانعكاس العلمي، خصوصيةَ الأطفال التي يتجلى فيها الجانب المتعلق بالدوافع الحيوانية التي لم يتم كبحها بعد، إذا ما أراد أن يفهم لماذا تشكلت العلاقة بين الأهل والأطفال خلال العصور الماضية بشكل يختلف في كثير من الوجوه عنها في العصر الحاضر.

- 4 -

كانت العلاقة بين الأهل والأطفال، ولفترات طويلة، محددة إلى حد كبير من خلال أعراف وعادات تقليدية. كانت تدع مجالاً أكبر للانفعالات الغريزية

العفوية من جانب الأهل كما من جانب الأطفال. أما الأحكام التي تقوم على انعكاس علمي أو ما كان يُعتبر علمياً، فقلّما كان لها دور في تشكيل العلاقة بين الأهل والأطفال.

ليس من السهل على الناس في أيامنا هذه أن ينتقلوا إلى حالة كان الأهل فيها يتأثرون في علاقتهم تجاه الأطفال، أي بخصوص الفروق بين تركيب الشخصية الطفلية وشخصية البالغين. فلم يكن الأهل في العصرين اليوناني والروماني أو في العصور الوسطى يتساءلون، كما هي الحال عليه الآن: ألا أرتكب أخطاء في سلوكي تجاه أطفالي؟ ألا أسبب لهم الأذى من خلال هذا السلوك أو ذاك؟ فقد كانوا يسلكون إلى حد كبير سلوكاً عفوياً متأثرين بشكل عام بما يشعرون به ذاتياً أكثر من محاولة الدخول إلى عالم الطفولة، كانوا أكثر تأثراً بما يعنيه الأطفال بالنسبة لهم شخصياً، وليس بفكرة ماذا يعنون هم بالنسبة للأطفال وسلوكهم تجاههم.

في هذه الحالة ظهر فرق أكثر حدّة ووضوحاً ما يزال حتى الآن غالباً غائباً عن الإدراك، ألا وهو حقيقة أن العلاقة بين الأهل والأطفال هي علاقة سيطرة، بل علاقة سيطرة تفتقر إلى أدنى حد من توازن القوى. فالأطفال يخضعون خضوعاً تاماً لسيطرة الأهل، وبعبارة أخرى نقول: إن فرص ممارسة السلطة من قبل الأهل – مقارنة مع فرص الأطفال، خاصة الصغار منهم - كبيرة جداً. ففي مجتمعات كتلك التي نعيش فيها الآن قلما يوجد شكل من أشكال العلاقة غير المتكافئة بين طرفين مشاركين فيها أكثر وضوحاً من العلاقة بين الأهل والأطفال.

ومع ذلك هناك أيضاً في هذه الحالة حالة تبادل لفرص فرض السلطة. فليس من الضروري دائماً أن يكون فرض السيطرة من قبل الأهل على الأطفال، فعادة ما تكون للأطفال، وبخاصة الأطفال الصغار، سيطرة على الأهل. فإمكان هؤلاء طلب المساعدة من الأهل من خلال صراخهم. وفي كثير

من الأحيان يضطر الأهل إلى إعادة تنظيم نمط حياتهم من جديد عند ولادة طفل. وإذا ما تساءل المرء كيف يمكن أن تكون للأطفال مثل هذه السيطرة الكبيرة على البالغين فسيعثر مجدداً على حالة سبق التنويه عنها أحياناً، وهي أن للأطفال وظيفة بالنسبة للأهل، فهم يمثلون لهم تحقيق حاجات ورغبات معينة، ولكن لن أتطرق هنا إلى الحاجات التي يحققها وجود الأطفال للأهل. إذ يكفي أن نطرح السؤال: كيف تتشكل العلاقة بين الأهل والأطفال عندما لا يحقق الأطفال لهم أية حاجات أو رغبات؟

الآن، وبفضل التطور التقني المميز، أصبح الأهل في وضع يمكنهم من اتخاذ قرار حول رغبتهم في إنجاب الأطفال، وبالعدد الذي يرغبون به. لكن في المجتمعات القديمة كان الوالدان ينتجان ما يكفي من الأطفال دون تبصر ودون أية رغبة بطفل أو حاجة إلى طفل آخر. كانوا ينجبون أطفالاً لا وظيفة لهم عندهم. مثل هؤلاء الأطفال لم تكن لهم بالمقابل إلا فرص ضئيلة لإظهار سطوتهم، مقارنة بسطوة الأهل الذين كانت كل السلطة في أيديهم.

فالمجتمعات السابقة كانت بشكل عام تحسب أكثر من المجتمعات الصناعية أن الأفراد التابعين لها كانوا يتوقون إلى استغلال إمكانية فرض السلطة المعطاة لهم حتى آخر أونصة، دون أن يعنيهم كثيراً مصير أولئك من دونهم من حيث إمكانية ممارسة النفوذ. وكانوا أيضاً في الوقت نفسه مستعدين للتحمل إذا ما سارت الأمور في غير مصلحتهم. مثل هذه القساوة النسبية للتعايش الاجتماعي يجب النظر إليها إذا ما أردنا فهم تركيب العلاقة بين الأهل والأطفال في مجتمعات كالمجتمعات اليونانية القديمة والرومانية أو في العصور الوسطى.

إن ما نعتبره وحشية ولا إنسانية في العلاقة بين الأهل والأطفال في الأزمنة السابقة لا ينفي وجود المحبة والعطف من قبل الأهل تجاه الأطفال. ولكن الآن ترسخت أسطورة تبدي لنا وكأن محبة وعطف الأهل على أطفالهم شيء

فطري طبيعي، وبنفس الوقت أيضاً هو شعور مستمر وأبدي. في هذه الحالة أيضاً يتحول ما هو "واجب" اجتماعي إلى تصور "كينونة" طبيعية. فرمي الأطفال الصغار وقتلهم في الأزمنة الغابرة لم يكن في الأصل سوى شكل وحشي من أشكال تحديد النسل. لقد كانت كثرة الأطفال - خاصة لدى الفئات الأكثر فقراً في العصور القديمة والوسطى، بل حتى بداية تشكل المجتمعات المدينية الحديثة - عبارة عن عبء ثقيل.

فليس عجيباً أن المرء كان يجد أطفالاً محتضرين مرميين على المزابل في لندن خلال القرن الثامن عشر. وحتى في موضوع نوازعهم الخاصة لم يكن البالغون يحتاطون بالنسبة للعلاقة مع الأطفال أكثر مما هو عليه الوضع الآن. فما تزال عادة لعب الأمهات بالأعضاء الجنسية لأطفالهن منتشرة حتى الآن انتشاراً واسعاً في بعض البلدان. وكذلك كان من الطبيعي أن يعايش الأطفال الأفعال الجنسية للأهل في أوساط الفئات الشعبية التي تقطن في المساكن الضيقة. إن الألعاب الجنسية، سواء أكانت بين الأطفال أنفسهم، أي بين الإخوة والأخوات الذين ينامون في فراش واحد، أو بين الأطفال والبالغين، كانت كثيراً ما تحدث، وليس من الصعب أن نفهم أن الدولة في المجتمعات القديمة، قلما كانت تهتم بمثل هذه التصرفات، وأن المشاركين بها قلما كان لديهم تعذيب ضمير ناتج عنها. ويتحدث المؤرخون المعاصرون في هذا المجال غالباً عن "اغتصاب" الأطفال في العصور السابقة. لكن ذلك أيضاً هو إسقاط المقاييس المعاصرة على المجتمعات التي لم تكن تعيش ظروف الحياة نفسها.

لدى الأطفال بلا شك حاجة قوية للمحبة بأشكال مختلفة، ومنها البدني. ولم يعد الآن بالإمكان معرفة ما إذا كان المشاركون في ألعاب الحب في الأزمنة القديمة ذوي نوايا حسنة أو غير حسنة. لكن وجودهم باستمرار أمر لا شك فيه. وبطبيعتهم فإن الأطفال قادرون على إيقاظ البهجة والمحبة لدى البالغين، ولهم القدرة على التدلع والرقة كما لهم من قوة الحنو وإظهار

المحبة. ولكن سرعان ما يتغيرون فجأة كلياً. إنهم متقلبون، يصرخون، في منتهى القذارة، يرفضون التدليل والملاطفة، يتخبطون ويدافعون عن أنفسهم كالحيوانات البرية الصغيرة. وقد كتب أحد الشعراء المعاصرين[4]

صرختُ أكاد أموت

رن الجيران جرس الباب

لماذا يصرخ هذا الطفل؟

أخيراً انتهت الصفعات

ولكن كون الجيران في المجتمعات القديمة يهتمون دائماً بصراخ طفل، يبقى في مجال الشك. حتى المسؤولون في الدولة لم يضعوا - ولفترات طويلة - أية قوانين أو إجراءات تنفيذية تتعلق بحماية الأطفال. ما الذي يمكن أن يمنع البالغين أن يتركوا الأطفال يلاقون حتفهم عندما يسببون لهم الإزعاج، إضافة إلى عدم وجود ما يكفيهم من الطعام؟ سوف أوفر على نفسي تعداد كل بقية الجوانب من حياة الأطفال التي كانت سابقاً ممكنة ولم تعد الآن كذلك.

- 5 -

كانت قوة سلطة الأهل في معظم المجتمعات القديمة - كما قلنا - غير محدودة قياساً بما هي عليه في أيامنا هذه. وحتى وقت قريب قلما لاقت العلاقة بين الأهل والأطفال في المراحل الاجتماعية السابقة اهتماماً. أما الآن فيكثر عدد الأبحاث حول هذا الموضوع، والتي أسفرت عن الكثير من المادة الجديدة. ومن أشهر من برز في هذا المجال نذكر فيليب آريس Philippe Ariès في كتابه تاريخ الطفولة (دار هانسر للنشر. ميونخ، فيينا 1975)

وكذلك مجموعة مقالات أصدرها لويد دي موز Lloyd de Mause بعنوان تاريخ الطفولة The history of childhood نيويورك 1974 (وعنوانه بالألمانية "اسمعوا بكاء الأطفال") الذي كان إسهاماً كبيراً في معرفة تطور العلاقة بين الأهل والأطفال. ومن بين الكتب العديدة حول هذا الموضوع نذكر ما كتبته كاتارينا روتشكي Katharina Rutschky بعنوان "علم التربية الأسود - مصادر حول التاريخ الطبيعي للتربية البورجوازية" عام 1977. فهي تدع علماء التربية والفلاسفة الألمان منذ أواخر القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين يتحدثون بأنفسهم. فكثير مما قالوه مخيف وأحياناً مرعب بالنسبة لشعور البشر في أيامنا هذه. وقد أشارت المؤلفة في مقدمتها القيّمة إلى أهمية وجود نظرية حضارة (تمدن) Zivilisationstheorie لشرح التحول الذي طرأ على العلاقة بين الأهل والأطفال.

في الواقع يبقى تاريخ تغير العلاقة بين الأهل والأطفال بدون سند، إذ يبقى غير مفهوم أو قابل للتوضيح طالما ليست هناك نظرية حول عملية الحضارة Zivilisationsprozess يمكن الاستناد عليها. فبدون مثل هذه النظرية يكون من الصعب الصمود أمام مغريات إطلاق العنان للمشاعر بدلاً من البحث عن تفسير لاختلاف المعايير بين الماضي والحاضر. فحسب التحيّز للشعور الخاص يعطي المرء الأفضلية إما للماضي على الحاضر أو العكس.

من هذه الناحية يقف كل من "آريس" و "دي موز" موقفين مختلفين. "آريس" يعمل على حسابه، أي تقريباً بدون أي إطار نظري. أما "دي موز" فيقتصر على مجرد نظرية نفسية وراثية Psychonenetic والتي جعلها مستقلة بذاتها بشكل مطلق. ولكن كيف يمكن تفسير التغير المتزامن في تركيب شخصية الكثير من الناس دون الرجوع إلى المجتمع، أي إلى نسيج العلاقات الذي يقيمه الناس مع بعضهم البعض؟ وكيف يمكن للمرء أن يفسر

تحولات نفسية طويلة الأمد ويشرحها دون الرجوع إلى التحولات الاجتماعية المرتبطة بها؟

بالنسبة للمعلومات التي أتاح لنا هذان الكتابان الاطلاع عليها، لا يسعنا إلا أن نعبر عن أننا مدينون للمؤلفين بالشكر. ولكن بخصوص التقويمات غير المتجانسة التي تتسرب في كلا الحالتين، فإنها تستوجب كلمة تحذير ونقد. "آريس" يتحسّر قليلاً على الماضي الأفضل. أما "دي موز" فإنه يصب جام غضبه على أولئك الذين يحاولون التغطية على الماضي الرديء وكذلك على "آريس" ولكن ذلك ليس موضوعنا الآن. ومع ذلك يمكن للمرء أن يتعلم أيضاً من مثل تلك الأخطاء.

يرى "آريس" ـ ولو في ضوء موقفه الرومنسي المسبق، جانباً من المشكلة يطرحه الدفع الحضاري الذي طرأ ببطء خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر في مجال العلاقة بين الأهل والأطفال. وأنا شخصياً قد أوضحت ذلك منذ الثلاثينيات (من القرن العشرين -المترجم) في كتابي "حول عملية الحضارة".

حتى مجتمعات العصور الوسطى، كما في جميع المجتمعات التي سبقت تلك الفترة، كان الأطفال يشكلون جزءاً من العالم المحيط بالبالغين. فلم يكن يخفى عنهم شيء سواء من قبل الأهل أو من قبل المعلمين. فلم تكن هناك أسرار من جانب الأهل تجاه الأطفال. وربما لم يكن سوى الأغنياء جداً بقادرين على تخصيص أسرّة ينام فيها الأطفال. وما عدا ذلك كان الأطفال ينامون في فراش الأهل. وكثيراً ما نسمع شكوى من أن الأطفال يوسخّون فراش الوالدين، فقد كان معظمهم معتاداً على ذلك، وقطعاً لم يكن معيار البالغين في تنظيم الحاجات الطبيعية، مقروناً بمعيار الأطفال الصغار.

لكن التدرج بين هذا وذاك لم يكن كبيراً كما هو عليه الآن. كما لم يفكر أحد آنذاك بعزل الأطفال عن البالغين بتخصيصهم بغرف أطفال ضمن المسكن. فغرف الأطفال لم تكن معروفة إلا في القرن السادس عشر أو السابع

عشر، ويقتصر وجودها في مساكن الأسر الأكثر ثراء. أما وجود غرف خاصة بالأطفال كمكوّن أساسي في السكن العائلي حتى لدى أفقر الفئات الاجتماعية فلم يتم إلا بشكل تدريجي في القرن العشرين.

وكالعادة ترمز التغيرات في تقاليد السكن بالشكل الأكثر وضوحاً للعلاقات الإنسانية، وفي هذه الحالة للعلاقات بين الأهل والأطفال. وشيئاً فشيئاً انفصل الطفل في العصر الحاضر عن عالم الكبار وأحيل عدة سنوات من حياته إلى جزيرة شبابية خاصة ضمن المجتمع بدءاً من غرفة الأطفال مروراً بالمدرسة والحركات الشبابية، وليس آخراً تعتبر حياة الطلبة أحد أبرز هذه الرموز. يتضمن كتابي آنف الذكر "حول عملية الحضارة" كثيراً من المواضيع يمكن أن تعين على فهم التباعد المتنامي بين الأطفال والبالغين في العصر الحاضر. لقد أدرك "آريس" أيضاً هذا التغير لكنه يرى ذلك بنوع من التحفظ إذ يقول[5] "يتم الآن التأكيد بأن الطفل غير ناضج للحياة بحيث يجب إخضاعه إلى نفوذ قوي خاص، إلى نوع من الحَجْر قبل أن يطلقه إلى عالم الكبار. هذا الاهتمام الجديد بالتربية سوف يطبع المجتمع بطابعه ويحوّله جذرياً. ولم يعد دور الأسرة أن تكون مجرد مؤسسة قانونية خاصة هدفها منح الملكية والاسم، فقد أصبح لها وظيفة أخلاقية وروحية تقوم بتشكيل الجسد والروح [.....]. لم يعد الأهل يكتفون بإنجاب الأطفال وإعطاء البعض منهم نصيبه من الملكية وعدم الالتفات إلى البعض الآخر. فأخلاقية العصر تتطلب منهم أن يؤمنوا لجميع الأطفال - وحتى الفتيات اعتباراً من نهاية القرن السابع عشر- وليس فقط لأكبرهم سناً، متطلبات الحياة. وهناك إجماع على أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال التعليم. فالمدرسة تأخذ الآن موقع التعليم التقليدي، مدرسة تتحول إلى وسيلة لتحقيق الانضباط القاسي، تخضع لحماية المحاكم والبوليس. وجاء في النص الذي يعود لعام 1902 "إن الأهل الذين يهتمون بتربية أطفالهم يستحقون التقدير أكثر من أولئك الذين يكتفون بالمجيء بهم إلى هذا العالم

[....] لقد قامت الأسرة والمدرسة بجهود مشتركة لانتزاع الطفل من مجتمع الكبار. فالمدرسة ألزمت ذلك الطفل الذي كان طليقاً ذات يوم للدخول في إطار انضباط متزايد الشدة، هذا الانضباط الذي سيصل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى العزل التام داخل بيوت الطلبة. إن اهتمام الأسرة والكنيسة والقيّمين على الأخلاق والموظفين الإداريين قد جرد الطفل من الحرية التي نعم بها بين الكبار".

وكما هو الحال غالباً من وجهة رومنسية أدرك "آريس" أيضاً في الماضي بالدرجة الأولى ما يمكن أن يقال عنه إنه تواجد ما هو جيّد، جنباً إلى جنب مع ما هو سيء. وينسى علاقة هذا الجيد مع ما يمكن أن يبدو للمرء على أنه كان في الماضي من منتهى السوء إذا ما أدركه جيداً.

لقد كانت العصور الوسطى – مقارنة بمجتمعاتنا الحالية - وحشية بحق. وبغض النظر عن أزمنة أوبئة الطاعون. كان هناك في مجتمعات العصور الوسطى فائض من الأطفال مثل فائض الراغبين في العمل، فكان الأهل يتركون الأطفال آنذاك وشأنهم، وبالتالي لمصيرهم. كانت مجتمعات مليئة بالتناقضات. حتماً لم تكن تخلو من الطيبة والرحمة، ولكن مات فيها الكثير من الناس جوعاً، ومن بينهم أيضاً أطفال. وكان وجود المتسولين وذوي العاهات مشهداً مألوفاً. وكان يموت فيها المرضى والمسنون دون أن تقدم لهم أية مساعدة.

لقد كتب دي موز ضد آريس[(6)]

"نظرية آريس الرئيسية تتناقض كلياً مع نظرياتي. فهو يرى التالي: بينما كان الطفل في المجتمع التقليدي سعيداً لأنه كانت لديه الحرية في أن يتعامل مع العديد من الطبقات والمراحل العمرية، إلا أنه تم في بداية العصر الحديث "اختراع" وضع خاص ألا وهو وضع الطفولة. وهذا ما أدى إلى تصور استبدادي عن الأسرة كان من نتيجته تدمير الصداقة والإنس، وجرد الأطفال

ليس من حريتهم فقط، بل عرّفهم ولأول مرة على العصا والحبس في المدرسة".

إن نظرية "دي موز" وكما يعبر عنها بنفسه هي نظرية ذات منشأ نفسي psyschogenetic للتاريخ، لا تنقصها الدلالات المثيرة للاهتمام. لكن الأبحاث في مجال المنشأ النفسي وحدها، دون علاقتها الوثيقة مع الأبحاث في مجال المنشأ الاجتماعي Soziogenetic، قلما تصلح للكشف عن تراكيب العمليات Prozesse التاريخية. ولا يحل هذه المسألة أصلاً إلا نظرية تمدن (حضارة) Zivilisationstheorie تربط الجوانب ذات المنشأ النفسي مع تلك ذات المنشأ الاجتماعي. وليس من السهل أن نلخّص بإيجاز ما تسهم به نظرية الحضارة في شرح التغيرات التي طرأت مع مرور الزمن على العلاقة بين الأهل والأطفال. لكن تبقى الحقيقة البسيطة أن سيطرة الأهل على الأطفال كانت في الأزمنة السابقة بلا حدود وكانت لها مضامين حضارية ومتمدنة.

- 6 -

يمكن للمرء قراءة بعض التغيرات في العلاقة بين الأهل والأطفال قراءة جيدة من خلال تغيرات محددة طرأت على شروط السكن. وهنا أستعين بواحدة من الدراسات المتعلقة بهذا المجال كتبها بيتر غلايشمان Peter Gleichmann حول "طرح الإفرازات الجسدية منزلياً"[7]. ففي العصور السابقة كان من الممكن، إلى حد كبير قياساً بما هو عليه الحال الآن، أن يقضي المرء حاجاته الطبيعية علناً، وقلما كان يخجل من رؤية الناس له أثناء ذلك[8].

ويعزو غلايشمان دخول موجة الخجل والإحراج إلى تغير علاقات السكن. وبوتيرة متنامية تم استبعاد مخلفات الجسد عن مرأى المساكنين والمحيطين، فكان نقلها من فناء البيت ومن الشارع إلى المساكن خطوة في هذا الاتجاه. وشيئاً فشيئاً أصبحت المراحيض منفصلة وغالباً مصحوبة بحمام منفصل عن المستلزمات الطبيعية لكل مسكن، حتى مساكن الفئات الأكثر فقراً.

في خطوة أولى إلى الأمام اقتصرت الأحاسيس ذات المنشأ الاجتماعي في هذا المجال على المشاعر المتعلقة بالخجل والإحراج التي اعترت الناس عندما كانوا يلقون هذه الإفرازات على مرأى ومسمع وشم أناس لا ينتمون إلى أسرتهم.[9] وشيئاً فشيئاً أصبح الناس مُحرجين حتى عند قضاء حاجاتهم الطبيعية ضمن مجال رؤية أفراد العائلة التي ينتمي إليها الفرد.

ربما ينطبق ذلك على الأطفال الكبار في حضور الأهل. والآن ينطبق ذلك شيئاً فشيئاً أيضاً على الأهل في مجال شعور الأطفال، بل ينطبق في الواقع على كل فرد في مجال شعور الفرد الآخر. وهذا أيضاً في الواقع عبارة عن إحدى ظواهر التحول الاجتماعي نحو التقليل من التفاوت بين الناس، أي إنها عملية من عمليات الدمقرطة الوظيفية.

لكن لكل طفل صغير يدلف بشكل لا إرادي من هذه العتبة العالية، نصيب من الشعور بالخجل والإحراج الخاصة بالبالغين. وهو، بدون أن يدري، يخرق المحرمات Tabus التي يفرضها الأهل. يجب أن يتعلم بأن عليه أن يخجل عندما لا يمتنع عن قضاء حاجاته الطبيعية كلها في مكان معين في المنزل معزول ومخصص لهذه الغاية.

عادة تستغرق هذه العملية التمدنية عند الطفل، أي تربيته لبلوغ درجة كبيرة من تنظيم أموره بشكل إفرادي، عدة سنوات. في مجتمع تكون فيه

متطلبات التحكم الذاتي للفرد بخصوص قضاء الحاجات الطبيعية عالية، طبعاً ليس بخصوص ذلك فقط -كما في المجتمع الصناعي في أيامنا هذه- إنها تستغرق أكثر بكثير منها في مجتمعات أخرى، مثلاً في المجتمعات الفلاحية البسيطة، حيث لا تتطلب وجود أقنية صرف معقدة للتخلص من فضلات الجسد وإخفائها عن مجال الرؤية والشم.

- 7 -

بناء على ما تقدم نرى أن عملية تحول الغريزة في المجتمعات الأكثر بساطة، والتي ينتقل خلالها الأطفال الصغار من مرحلة انفلات الغريزة إلى مستوى تنظيمها في مجتمع الكبار، تحتاج إلى وقت أقل. فعملية التمدن الفردية أقصر وأقل صعوبة وأكبر أثراً. فكلما اقترن تنظيم قضاء الحاجات الطبيعية بشكل إفرادي -وغيرها في الحاجات الأولية- بشكل أقوى وأعمق في الكبار، كلما واجهتنا عندهم مشاكل التكيف مع عدم الإحراج التي يترك فيها الأطفال لحاجاتهم أن تأخذ مجراها الطبيعي.

كما أن اتساع المسافة بين المستوى المطلوب اجتماعياً من الكبار في التنظيم الفردي للغريزة، والعفوية الحيوانية للتعبير عن الغريزة لدى الأطفال الصغار، يحمل معه تحولات في العلاقة بين الأهل والأطفال.

إن التحول إلى قضاء الحاجات الطبيعية في المنزل الذي تطور في الدول الصناعية المتطورة ليصبح عزلاً تاماً للفرد أثناء قضائها، ليس في الواقع إلا جانب من جوانب خطوة تمدنية أكثر شمولية بكثير، لكنه يلقي الضوء بشكل

بيّن وجلي على أن الكثير من مشاكل العلاقة بين الأهل والأطفال هي مشاكل حضارة أو مدنية.

- 8 -

كما يواجهنا هذا الميل نحو العزلة المتزايدة للفرد في مجالات أخرى أقرب للجوانب الحيوانية من الحياة الإنسانية في مسار هذا التغيير حتى ضمن الأسرة.

لننظر مثلاً إلى التحول الذي طرأ على قضية ذات طابع اجتماعي تتعلق بتنظيم نوم الناس. ففي العصر الوسيط وما بعده بزمن ليس بالقصير كان ما يزال من البديهي جداً بالنسبة لغالبية الناس أن تتقاسم مكان المبيت مع آخرين حتى عراة، حيث لم تكن هناك ألبسة مخصصة للنوم بعد. وكذلك كان الأهل والأطفال غالباً ما ينامون معاً.

يمكن للمرء أن يتابع بشكل مفصّل - وقد حاولتُ أن أُظهر ذلك في كتابي حول المدنية - كيف تطور الخجل من الاتصال الجسدي الوثيق جداً بين الناس بشكل تدريجي. فزيادة الثروة الاجتماعية مكّنت في الوقت نفسه من خلق علاقات سكن تتناسب مع هذا الشعور، إذ أصبح من الممكن، بل المألوف، على مر الزمن أن يكون لكل شخص فراشه الخاص، بداية الأمر لدى الأسر الموسرة، ثم لدى جميع الأسر فيما بعد. ويمكن من خلال هذه العملية وبأسلوب بسيط نسبياً، قراءة هذه الخطوة الواسعة وغير السهلة على الإطلاق في عصرنا الراهن. وقد قطع التطور خطوة أخرى في الاتجاه نفسه، إذ

أصبحنا نرى شيئاً فشيئاً أنه بات من الضروري والاقتصادي أن يعتبر المزيد ثم المزيد من الأسر وجود غرفة منفصلة للأطفال كمكّون طبيعي للمسكن العائلي. وبهذا الأسلوب تم استبعاد الأطفال ليس فقط عن فراش الوالدين، بل أيضاً من غرفة نومهما. أما في المجتمعات الميسورة فقد أصبح أخيراً من البديهي أن يكون لكل طفل، ليس فقط سرير خاصاً، بل غرفة خاصة أيضاً.

لكن التطور غير المخطط في هذا الاتجاه أدى إلى خلق مشاكل خاصة. فالعزل المبكر للأطفال وإبعاد الأطفال عن الاتصال الجسدي المباشر مع الوالدين، يمكن أن تكون له وظيفة في الإعداد للمرتبة العليا من الانعزالية المطلوبة الآن من الكبار في المجتمعات الصناعية. لكن لدى الأطفال الصغار حاجة حيوانية قوية جداً للاتصال الجسدي مع آخرين تتخذ شيئاً فشيئاً مع النمو طابعاً مشوب بالناحية الجنسية. إن حياء البالغين من هذا الاتصال - البالغين الذين يكون الطابع الجنسي للاتصال الجسدي لديهم متطوراً- يؤدي بسهولة إلى فطام الطفل الصغير في وقت مبكر عن مثل هذا الاتصال.

لقد سبق أن قلت بأنه ليس من السهل أن نعرض بإيجاز لماذا لا يمكن إدراك التحولات في العلاقة بين الأهل والأطفال بدون نظرية (حضارة تمدن) Zivilisationstheorie بشكل مرضٍ. ربما يلقي المثال المتعلق بالتغيرات الطارئة على قضية المسكن والتغيرات في مجال إقامة الاتصال، المرتبطة بذلك، بعض الضوء على أهمية وجود نموذج نظري مُلزم في هذا المجال.

اليوم يبدو أنه بات يُتفهَّمُ أن الأمر يتعلق بالنسبة لمشاكل الأطفال اليافعين بتفاعل مشترك بين عملية بيولوجية للمراهقة من جهة وعملية اجتماعية للتمدن، أي إن التكيف مع مستوى التمدن الاجتماعي القائم، ما يزال قليل نسبياً.

كثيراً ما يُنظر إلى مشاكل سن اليفاعة والعلاقة بين الأهل والأطفال التي يكمن منشؤها في التداخل المتغير لهذه العملية البيولوجية وتلك الاجتماعية - الفردية، على أنها مجرد مشاكل بيولوجية. ويتم التعامل معها بكلمة واحدة على أنها حقائق طبيعية ثابتة. وبذلك يجرد المرء نفسه مسبقاً من إمكانية البحث عن الدليل المادي للتغلب على الصعوبات التي تنشأ لدى الأهل والأطفال في إطار عملية التمدن الفردية الطويلة. إن العيش المشترك للناس على شكل دول قومية ذات مدن صناعية يضع كل فرد في شبكة معقدة من سلاسل طويلة ومختلفة متداخلة فيما بينها. ولكي يثبت المرء أنه وصل إلى مرحلة البلوغ في مجتمعات بهذا التركيب، ولكي يؤدي وظيفة البالغين في هذه المجتمعات التي تكون مفيدة للفرد وللمجتمع على السواء، يحتاج إلى قدر كبير من التبصر وإلى كبت الدوافع الآنية من أجل أهداف تتحقق على المدى الطويل. يتطلب الأمر قدراً من التحفظ يتناسب مع طول تعقيد سلاسل التشابك الاجتماعي التي يقيمها الفرد مع أناس آخرين. وبعبارة أخرى يتطلب الأمر قدراً كبيراً من كبت الغرائز والانفعالات المنظمة ذاتياً. لكن من طبيعة البشر ألا يكون لديهم إلا القدرة البيولوجية على مثل هذا الكبت. إن لديهم جهاز بيولوجي كامل يمكّن من السيطرة على الغرائز والانفعالات من هذا النوع. لكن شكل ومقدار هذه السيطرة ليسا أبداً من صنع الطبيعة، بل ينشآن ويتطوران في مرحلة بلوغ الطفل من خلال علاقته وتفاعله مع الآخرين.

يتم استحضار الطاقة البيولوجية خلال عملية التمدن، وحسب تنظيم شكل ومقدار الغرائز والانفعالات السائد في مجتمع من المجتمعات. وبهذا الشكل يمكن أن يتحول طفل "غير متحضر" إلى بالغ "متحضّر" بشكل أو بآخر.

- 9 -

كلما زاد مجتمع البالغين تعقيداً وتبايناً، كلما طالت عملية التحول الحضاري للفرد وأصبحت أكثر تعقيداً. لنأخذ على سبيل المثال علاقة الأهل بالأطفال لدى مجموعة تعيش حياة بدوية بسيطة نسبياً تعتمد في حياتها بالدرجة الأولى على الصيد، أي كمجموعة من الأسكيمو، في وقت لم يكن فيه الأسكيمو قد تأثروا على الإطلاق بالتأثير المتزايد للمجتمعات الصناعية. فكروا معي في تحول صبيان وبنات الأسكيمو الصغار. هذا التحول الضروري لإعدادهم لمرحلة البلوغ وكذلك لتأمين استمرار بقاء المجموعة. فالصبي يتعلم وهو طفل صغير – وكأنه يلعب - كافة المهارات التي يحتاجها كصياد بالغ، للبقاء على قيد الحياة، إذ يتلقى قوساً صغيراً وسهاماً، ويتعلم في صغره أن يساعد في بناء القوارب أو صنع أحذية الثلج واستخدامها. أما الفتيات فيتعلمن تصنيع الجلود ويساعدن في المراحل المبكرة من عمرهن في صناعة الملابس والخيام التي لا تقل حاجتهم إليها من أجل البقاء عن حاجتهم إلى الطرائد التي يتم اصطيادها.

إذن هنا يقودنا خط تطور مستقيم من لعب أطفال إلى ممارسة بالغين. فتركيب الغرائز والانفعالات الذي يتطلبه عمل البالغين ليس بعيداً عن مثيله لدى الأطفال، كما هو الحال في المجتمعات الصناعية العلمية. فالتحول الحضاري الفردي للشخص يكون أقل عمقاً وأقل زمناً.

فعندما يلعب أطفالنا لعبة "الهنود الحمر والبيض" قلما تكون هناك أية أهمية على عملهم كبالغين في المستقبل، وهذا تعبير عن الاستقلالية النسبية لحياة الأطفال في مجتمعنا. ولو لعب أطفال الهنود الحمر هذه اللعبة فمن المفروض أن تتناسب مع واقع البالغين.

في هذه المرحلة من التطور الاجتماعي يكون تركيب ونمط ضبط النفس، التي يحتاج إليها الإنسان البالغ – وبالتأكيد تحتاج حياة البالغين لدى شعوب الصيد والجمع البدائية إلى نمط معين من ضبط النفس - أقل بعداً بكثير منه عن سلوك اللعب عند الأطفال ـ من تركيب ضبط النفس في ممارسة المهنة لدى الكبار ـ عن سلوك اللعب عند أطفالنا.

والشيء نفسه ينسحب أيضاً على المجتمعات الحربية في العصر الوسيط.

لقد كان إعداد الفارس أيضاً في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر يقود مباشرة من لعب الأطفال إلى عمل البالغين. من خلال ذلك فقط ندرك أن المرء كان يسمع أحياناً عن أمير في سن الثانية عشرة يقود جيشاً. وإلى حد ما كان محارب شاب يستطيع من خلال المهارة أو البراعة أن يعوّض ما ينقصه من القوة البدنية. فعندما يشكو مؤرخ مثل آريس Ariès من أنه لم يعد الأطفال في مجتمعنا – كما كان عليه الحال في السابق - يعتبرون بالغين صغاراً ويعاملون على هذا الأساس، وأنهم تم استبعادهم لسنوات عديدة من عالم الكبار ليعيشوا طفولتهم ويفاعتهم في عالم خاص، فإنه يتحدث دون فهم لتغير التراكيب الاجتماعية التي طرأت منذ العصر الوسيط.

إنه يمثل وجهة النظر التي تقول بأنه كان ممكناً من حيث المبدأ السماح للأطفال بالذهاب إلى دول صناعية فيها حياة مدن تسود في مجتمعاتها حرف للكبار، بنفس الأسلوب الذي كانوا يذهبون فيه إلى دول زراعية يتحكم فيها المحاربون ورجال الدين.

ويمكن الجدل فيما إذا كانت نماذج التعليم في المدارس والجامعات مناسبة لإعداد الشباب لحياة الكبار الخاصة، وبالتالي أيضاً للممارسة المهنية التي تنتظرهم كبالغين في مجتمعنا هذا، أم لا. في الواقع هي ليست كذلك في الكثير من الجوانب. لكن قلما يستطيع المرء أن يشكك بأنه من الضروري وجود أفق معرفي واسع وإمكانات متنوعة جداً للسيطرة على النفس وضبط الغرائز والانفعالات، ليثبت المرء نفسه كإنسان بالغ في مجتمعات من هذا النوع، وليتمكن من أداء مهام ووظائف من أجله شخصياً ومن أجل آخرين. إن الوصول إلى الأفق المعرفي، وهذه المقدرة المتخصصة والمستوى المناسب للتحكم بالذات، يتطلبان عملية تعليمية تستمر عدة سنوات، لن تكون بالتأكيد مفيدة ومجدية إن لم تكن قد سارت يداً بيد مع تطوير غير عادي للحياة الفردية. وهنا لا يهم إن كان الأمر يتعلق بمجتمع صناعي رأسمالي أو اشتراكي، فما قيل هنا يصلح للإثنين معاً.

من الطبيعي أن تقوم مجموعة محدودة من الشباب بترك هذه المجتمعات. يمكنها أن تتوجه نحو الهجرة لكسب لقمة العيش بشكل أو بآخر. ولكن ذلك في نهاية المطاف غير ممكن إلا لأن الناتج الاجتماعي في مثل هذه المجتمعات كبير جداً، أو بعبارة أخرى، لأن هذه المجتمعات - كمجتمعات - غنية لدرجة أن بإمكانها، بشكل مباشر أو غير مباشر، أن تستوعب عدداً لا بأس به من غير العاملين، ولو بشكل تقديم الدعم للعاطلين عن العمل. كما أن هؤلاء المغادرين يحملون في تصرفاتهم بصمات المجتمعات التي يريدون الخروج منها. وبخاصة من خلال التحول الحضاري الذي يخضع له الناس الذين ترعرعوا في هذه المجتمعات عن طريق منزل الأهل والمدرسة والجامعة.

إن تعلّم القراءة والكتابة والحساب وحد، يتطلب قدراً لا بأس به من التحكم الحضاري بالغرائز والانفعالات، حيث يحتاج بشكله البدائي من سنتين

إلى ثلاث سنوات من عمر الطفولة، ويتطلب غالباً نشاطاً جزئياً في إطار معهد خاص خارج نطاق الأسرة، أي في إطار مدرسة، كظاهرة جزئية من ظواهر تفكيك وظيفة الأهل.

- 10 -

واليوم تواجهنا دائماً من جديد مجموعة نمطيات من سوء الفهم عندما نتحدث -كما يحدث هنا - عن عمليات اجتماعية طويلة الأمد، حيث يُعتبر إضافة فترة إعداد طويلة بين الطفولة واليفاعة واحداً من الأمثلة الكثيرة على ذلك. وإحدى حالات سوء الفهم هذه هو التصور أن التحول الاجتماعي بهذا الاتجاه كأنما يتم وفق خطة ومدروسة، وربما قام على أفكار بعض الرجال العظام. إنني أود هنا أن أطلق على ذلك اسم "سوء الفهم الإرادي".

ثمة سوء فهم آخر هو التصور بأن هذا التغير قد اتخذ لنفسه مساراً منفرداً مع ضرورة وجود توالي سببي محكوم بقانون طبيعي، أي يتخذ طابع عملية طبيعية مقدّرة سلفاً، وهذا هو سوء الفهم ذو الطابع الطبيعي.

أما أي نموذج لعملية سيظهر عوضاً عن هذه القطبية للمفاهيم الإرادية والطبيعية للعمليات الاجتماعية، فلا يمكننا هنا إلا أن نمر عليه مرور الكرام. فنموذج العملية Prozessmodell الذي أضعه نصب عيني يعتمد على رأيين أساسين، الرأي الأول هو أن الحتميات الاجتماعية أنطولوجية (وجودية) ومختلفة بطابعها عن الحتميات الطبيعية: إذ تعتمد بالدرجة الأولى على أشياء جبرية يمارسها الناس الذين يعتمد بعضهم على بعض، ومن ثم على أشياء جبرية أخرى تمارسها مجموعات من الناس، ومسارات طبيعية لا علاقة

لها بالناس - مع توازنات قوى متغيرة - على بعضهم البعض. إن التأثير المتبادل للأعمال التي يخطط لها الكثير من الناس تنتج عن تطور الوحدات الاجتماعية التي شاركوا جميعاً في بنائها، والتي لم يحسب حسابها أي من الناس الذين تسببوا بها.

لكن الناس المرتبطين مع بعضهم البعض بهذا الشكل يتصرفون دائماً عمداً وبشكل هادف انطلاقاً من مسارات تطور لم يخططوا لها. إن نموذج العملية التي أراها، تتضمن في جوهرها حركة ديالكتيكية بين التغيرات الاجتماعية المقصودة وتلك غير المقصودة.

والأمثلة على ذلك موجودة في متناول اليد. فاعتباراً من بداية القرن الثامن عشر - وقبل ذلك لدى الطوائف البوريتانية (التطهرية) - برزت في العديد من الدول الأوروبية موجة من المحرمات المتعلقة بشكل خاص بحياة الناس الجنسية. وبخلاف الكنيسة الموجهة ضد السلوكيات الجنسية عند الناس، أي ذات صبغة بولسية (منسوبة إلى تعاليم بولس الرسول - المترجم) تعلق الأمر هنا بقفزة لإزاحة موجة المحرمات المتعلقة بالحياة الجنسية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وذلك من أجل نوع من الزهد في الحياة الدنيا. وبتعبير أوضح استمرت هذه القفزة حتى نهاية القرن التاسع عشر، بينما استمرت من حيث تأثيرها حتى الحرب العالمية الأولى. وترافق قيام حركات الفئات الاجتماعية - وأحياناً حركات شعوب بأكملها - غالباً بميول كبح ذاتي مشترك ذات ميول بوريتانية. وفي كثير من الدول الأوروبية يعتبر هذان القرنان بشكل حاسم قرني صعود المرحلة الثالثة، مرحلة الطبقة الوسطى في صراعها مع النبلاء، وبخاصة مع أرستقراطية القصور ومع الأمراء المستبدين.

كان قانون أرستقراطية القصور هو قانون أصول التأدب واللياقة الذي أخضع المغازلات بين الناس إلى تنظيم معين. لكن كان لها مكان مكشوف في

الواقع الاجتماعي للناس. وتحت قانون التأدب كان مجال الحديث والتصرف في أمور الحياة الجنسية واسعاً جداً.

ومقابل قانون اللياقة والأدب وضعت الطبقة الوسطى الصاعدة نموذجاً حضارياً آخر، وهو قانون الأخلاق. وكان هذا القانون قد أحاط بكل مجال الحياة الجنسية، باعتبار هذا المجال واحداً من أكبر مناطق الخطر في الوجود الإنساني، بسياج مختلف وضيق الفتحات من الممنوعات التي يعتبر التقيد الدقيق بها مقياساً لجدارة العائلات البورجوازية الوسطى والأفراد الذين ينتمون إليها بالاحترام.

أما مدى قوة المخاوف على السمعة والمركز الاجتماعي - مع صعود قانون الأخلاق الدنيوي (مقابل الكنسي- المترجم) المتزامن مع الصعود الاجتماعي لفئات البرجوازية المتوسطة - التي تعتبر دوافع للكبت والتي أحاطت بمجمل المجال المتعلق بالحياة الجنسية، فيمكن قراءتها في واحدة من أبرز الظواهر في تلك الفترة، أي من تزايد المخاوف من الاستمناء، التي اتخذت منذ حوالي بداية القرن الثامن عشر ما يشبه أبعاداً كأبعاد الخوف من الأوبئة. وقد حذّر عددٌ لا يستهان به من المراجع الخاصة ـ أكثرها صادر عن الأطباء ـ الناسَ، وبخاصة الأطفال، من الأخطار المرعبة التي يمكن لهذه الممارسة أن تسببها. فما يمكن أن تكتشفه حتى في أيامنا هذه من أوهام لا شعورية بالذنب تحيط بهذه الممارسة، ورد في هذه المراجع كحقيقة وانتشر بهذا الشكل في المجتمعات.

ومن بين الظواهر التي تنتج عن الاستمناء، والتي اعتُبرت مؤكدة، يأتي العمى حسب الاعتقاد الذي كان سائداً في تلك الفترة، وكذلك جفاف النخاع الشوكي وفقدان الطاقات الحيوية ومن ثم الجنون. وبالتالي ازداد ضغط العقوبات التي يتعرض لها الأطفال إذا ما ضُبطوا يرتكبون هذا المنكر. لقد كانوا يتعرضون للضرب وتقييد اليدين وسد الأعضاء الجنسية... الخ.

وكمثال على المنحى المرتفع للمنوعات المتعلقة بالسلوك الجنسي كعلاقة مميزة من علامات قانون الأخلاق لدى الطبقة الوسطى، يأتي التذكير بوباء المخاوف من الاستمناء الذي كان مجدياً كمثال على مرحلة قوة سيطرة الأهل غير المحدودة على أطفالهم. ولم يكن هذا الوباء محسوب حسابه إطلاقاً. فقد كان مقترناً بتحولات اجتماعية أكثر شمولية، لم أستطع هنا من خلال التنويه إلى حركة صعود فئات الطبقة الوسطى المتنامية ومخاوفها على السمعة والمركز الاجتماعي، أن أنوه إليها إلا بشكل موجز. خلال القرن العشرين وبالتزامن مع ترسيخ سيطرة الطبقة الوسطى بعد الحربين العظميين، بدأت حملة واعية ومقصودة إلى حد كبير، من قبل مختلف الجهات ضد المحرمات الجنسية المبالغ فيها في المرحلة السابقة، وضد قوانين الأخلاق التي سنّتها، وقد أدى ذلك في ظل قانون الأخلاق هذا إلى التراخي في الكثير من الأمور التي كانت تُعتبر أبدية وثابتة، وبخاصة في مجال الأمور الجنسية، خصوصاً أن الأجيال الشابة في أزمنة ما بعد الحرب لم تكن راغبة بقبول لوائح التحضر التقليدية كأوامر صادرة عن تلك الأجيال السابقة، على علاّتها، وبدأت بعد كل حرب عالمية تظهر أشكال أخرى من العلاقة الجنسية، وبوتيرة متصاعدة، وليس بناء على المبادئ الموضوعة سلفاً، بل بالدرجة الأولى بأسلوب براجماتي، وبخاصة أيضاً باستخدام المعارف العلمية والتقنية.

- 11 -

في حالات سابقة، كما في الفترة التي نطلق عليها اسم النهضة Renaissance، أدت مرحلة التجريب بأشكال وقواعد سلوك جديدة إلى

مرحلة استقرار القانون تحت لواء مجموعات استطاعت أيضاً أن تثبت سيطرتها. وهنا، اعتماداً على الحاضر، يجب أن يكون التشخيص كافياً، فالتنبؤ ليس في موضعه.

بهذا المعنى، أي التشخيصي الصرف، يمكن القول بأن في الدول الصناعية المتطورة اليوم كثيراً من المجموعات الصغيرة، وكذلك أيضاً الأزواج والأفراد، يجربون قانوناً آخر بالإعراض عن المحرمات التقليدية، والتغلب على المشاكل الناتجة عن ذلك. والتطور البطيء. وهنا يتعلق الأمر كما يبدو بالدرجة الأولى بأوساط محدودة نسبياً، يأتي في طليعتها الطلبة والصحفيون والأكاديميون الشباب والفنانون... الخ، وبدرجة أقل المتعهدون من البورجوازية الكبيرة أو أوساط القيادة النقابيين واليد العاملة الناهضة.

أما ما يجري في هذه المجموعات المثقفة المجرّبة فهو بالتأكيد ليس عودة إلى الموجة الكبيرة من التحريم التي بلغت أوجها في العصر الفيكتورياني، أي عودة إلى مقاييس القرنين السادس عشر والسابع عشر، بل العكس تماماً، فالأمر هنا يتعلق بالتخفيف الانتقائي للمحرمات الفيكتوريانية التي كان يتم التشديد عليها مثل إقامة العلاقات الجنسية قبل الزواج أو الاستمناء لدى المراهقين، وتُعتبر لا تؤدي أية وظيفة بل وفيها ما يكفي من الضرر. وبقدر محدود بُدء بالجدران الصلبة التي كانت تحول دون جسد إنسان وجسد آخر، وكذلك وجهة النظر التي تجعل من ملامسة جسد عارٍ لشخص آخر من خارج الأسرة، وحتى داخل الأسرة، وكأنها منطقة أخطار. فأصبحت الأمهات يجدن مرة أخرى الجرأة ويعايشن متعة ضم أطفالهن الصغار عراة وملاطفتهم. فالوالدان الشابان يلعبان عراة مع أطفالهما على الشواطئ.

ولكن عندما يتحدث المرء عن هذه الموجات من التخلص من الرسمية[10] informalisation، يمكنه أن يلاحظ بسهولة أنها تنتشر في أوساط المجتمعات بالغة التعقيد التي تتطلب تنظيماً في غاية الدقة لسلوك الناس في التعاطي

مع بعضهم البعض. أما الأشياء التي تسير في طريق الزوال فهي الكثير من رموز الهيمنة وإثبات الاحترام، التي كانت تُعتبر في الأزمنة القديمة رموزاً لقوة السيطرة، وكذلك كوسائل لضمان قوة سيطرة الأهل. فالسقوط البطيء لمظاهر سلوك الاحترام ورموزها الظاهرية في تعاطي الأطفال مع الأهل هو في الواقع علامة مميزة للتقليل من قوة سيطرة الأهل والتخفيف من عدم المساواة في التعامل بين الأهل والأطفال.

وهذه هي النتيجة غير المحسوبة للتحولات المتشعّبة جداً في معظم مجتمعات الدول الأكثر تقدماً، والتي أستطيع هنا أن أتطرق إليها. لكن واحداً من العوامل التي تلعب دوراً في الموضوع يستوجب التطرق إليه في هذا السياق. فهو يشير بإلحاح خاص، إلى قلة ما يتعلق الأمر بالنسبة لهذا النفور من أوامر ونواهي الأخلاق الفيكتوريانية. وهو ازدياد تخلي الأهل عن استخدام العنف الجسدي كوسيلة تربوية للأطفال. هذا التخلي فُرض من خلال التشريعات المدنية من جهة، ومن جهة أخرى فُرض ذاتياً نتيجة الحساسية المتزايدة تجاه استخدام العنف الجسدي في العلاقات بين الناس. ولكن يبدو في الوقت نفسه كم هو التحول الحضاري معقّداً في أيامنا هذه. فتخفيف حدود الاحترام في مجال العلاقة بين الأهل والأطفال، أي التخلص من القيود الرسمية يسير جنباً إلى جنب مع الشدة المتبعة ضد استخدام العنف الجسدي في العلاقة الأسرية. وهذا لا ينطبق فقط على العلاقة بين الكبار والأطفال ضمن إطار الأسرة، بل ينطبق أيضاً على العلاقة بين الكبار والأطفال بشكل عام، بخاصة العلاقة بين المعلمين والأطفال في المدرسة.

إن لهذه التربية التي تخلو نسبياً من العنف نتائج بعيدة المدى على بناء شخصية الناشئة. وهذه النتائج متنوعة جداً بحيث يصعب الخوض فيها هنا، لكن الإشارة إليها تُعتبر في غاية الأهمية، لأن التخلي الملحوظ عن الرسميات، والتخفيف النسبي للطقوس والممنوعات الفيكتوريانية، غالباً ما يتم فهمه

على أنه تساهل في التربية الذاتية الفردية. بالتأكيد هناك مثل مظاهر التساهل هذه في عصرنا هذا كما في أزمنة مضت، وربما تظهر في عصر التجريب بأشكال جديدة، بشكل متميز الوضوح. لكن كثيراً ما ننسى حقيقة أن اتجاه Trend التطور في المجتمعات الأكثر تعقيداً وتنظيماً، والمسالمة إلى حد كبير في أيامنا هذه، يتطلب من الفرد قدراً أكبر من ضبطٍ للنفس متعدد الوجوه أكثر من أي وقت مضى. وهذا واحد من الأمثلة الكثيرة على تعقيد الحركة التمدينية في أيامنا هذه، هو التخلي عن الرسميات في العلاقة بين الأهل والأطفال والتساهل في مسألة المحرمات التقليدية في التعامل بين الأجيال الذي سار جنباً إلى جنب مع ازدياد المحرمات المتعلقة بأعمال عنف في التعامل بين الأهل والأطفال؛ إنه يتطلب، بل يُرغم في كلا الحالتين على قدر كبير من ضبط النفس.

- 12 -

يُشار في الوقت نفسه أيضاً إلى أن تحول العلاقات بين الناس بصفتهم أهلاً وأطفالاً، أو أيضاً رجلاً وامرأة، أو باختصار كأفراد ضمن أسرة، لا يمكن فصله عن التحولات في العلاقات بين الناس كسكان مدينة واحدة أو تابعين لدولة. وتُعتبر العلاقات ضمن الأسرة غالباً أساساً لجميع العلاقات الاجتماعية بين الناس. ولكن ذلك سوء فهم، لأن تركيب الأسرة، الشكل المعطى اجتماعياً للعلاقة بين الرجل والمرأة والطفل، يتحول بالتلازم معها، وهذا يواكب التحول في المجتمع الكبير الذي تشكل الأسرة جزءاً منه.

وليست المسألة مجرد أن تركيب أسرة فلاحية -يتعاون فيها الرجل والمرأة والأولاد من خلال العمل من أجل تأمين دخل الأسرة- يختلف عن تركيب أسرة تعمل في مجال الصناعة، حيث يختلف الأمر. يمكن أن نلحظ أيضاً اختلافات في تركيب الأسرة عند المقارنة بين مجتمعات يبلغ متوسط عدد الأطفال فيها خمسة وبين تلك التي يبلغ معدل الأطفال فيها طفلان فقط.

فكلما كان معدل عدد الأطفال لدى الأسرة في المجتمع من المجتمعات قليلاً، ازدادت قيمة الأطفال، ليس لدى الأهل فقط، بل للمجتمع الذي يعيشون فيه بشكل عام. وهكذا في ظل عملية التصنيع والتمدن المتنامية ينقص عدد الأطفال عادة. وهكذا تزداد العناية الاجتماعية بالأطفال والتفهّم لحاجاتهم الخاصة في مجرى هذا التغير، مترافقةً مع تنامي الثروة الاجتماعية. وكل ذلك يدل على ضآلة الصورة المستقلة للأسرة ضمن الصورة الأشمل لمجتمع الدولة. وفي الحقيقة فإن هذه الأخيرة قد آلت إليها على مر القرون مهام اجتماعية متزايدة، كانت سابقاً تقع على عاتق الروابط الأسرية.

لقد عمل الرجل والمرأة والأولاد قديماً، ليس فقط كفلاحين، بل أيضاً كحرفيين في إطار الرابطة الأسرية. أما اليوم فيكسبون معظم دخلهم خارج هذه الرابطة. قديماً كانت تتم تربية الأطفال لدى غالبية الناس بالدرجة الأولى ضمن إطار الأسرة. أما الآن فيتم ذلك – وبشكل متزايد - خارج هذا النطاق. قديماً كانت العناية بالمرضى والمسنين تقع على عاتق الأسرة. أما الآن فقد تولت معاهد عامة، وبخاصة مؤسسات التأمين الحكومية والمستشفيات، جزءاً كبيراً من هذه المهام. وقد أدى التطور إلى الدولة التي تعمل للصالح العام إلى زيادة الاستقلالية النسبية للناشئة عن أهلهم. حتى في أوقات البطالة يشكل الدعم الذي يُقدم للعاطلين عن العمل بالنسبة للكثير من الشباب سداً منيعاً ضد العوز. فالدولة إذن هي التي تشكل السد المنيع ضد الفاقة الشديدة، وليس الأسرة.

لقد فقدت الأسرة في أيامنا هذه العديد من الوظائف لصالح مؤسسات أخرى، وبخاصة الدولة، كانت سابقاً تحدد طابعها، وبشكل خاص أيضاً تركيب السلطة فيها. وبشكل أقوى تظهر الآن تلك الوظائف التي بقيت للأسرة، خاصة الوظائف الوجدانية والانفعالية لدى الأفراد الذين تتشكل منهم الأسرة تجاه بعضهم بعضاً. وفي الحالة المثلى تشكل الأسرة البؤرة الثابتة للإشباع الدائم للحاجات المتعلقة بالغرائز والميول، والمكان الاجتماعي الموثوق لإرساء التعاطف بين الناس، وحيث يكون ذلك، يمكن للمرء بالفعل الحديث عن تمدين أو تحضير العلاقات ضمن الأسرة، ومن بينها أيضاً العلاقة بين الأهل والأطفال، أو، إذا ما أردنا، عن نوع من الدمقرطة، لأنه يوجد في أيامنا هذه توازن قوى بين الرجال والنساء، كما بين الأهل والأبناء، ولو أنه غير متكافئ، لكنه أكثر تكافؤاً من السابق.

إن "اكتشاف الطفل" و"عام الطفل" يشكلان دليلين على هذا الانتقال للسلطة. فالأهل والمعلمون، وأحياناً أيضاً دوائر الدولة، يعطون الاستقلالية الذاتية للأطفال حيّزاً أكبر من الماضي. فقد توقف الكبار عن رؤية أنفسهم من خلال الأطفال كبالغين صغار. فهم يعلمون بأن الناس كأطفال لديهم حاجات تختلف عن حاجاتهم. هذه الحاجات الطفلية هي عادة طاغية، حادة وقوية ومشبعة بالخيال إلى حد كبير، بالنسبة لتلك التي للبالغين المتمدنين. وفي كثير من الحالات يقف الأهل تجاه حدة المتطلبات الطفلية، لا حول لهم ولا قوة. ولا يمكن القول بأنهم اليوم يفهمون طبيعة عملية التمدّن الفردية التي ينبغي على الأطفال أن يتجاوزوها قبل أن يبلغوا مستوى التمدّن عند الكبار رغم أنهم – هم بأنفسهم، أي الأهل- يسهمون إلى حد كبير في هذه العملية.

ولكن أصبح الآن من المقبول اجتماعياً أنه ليس ببساطة "نية سيئة" أو "عقوق" أو قلة أدب" ذلك الذي يجعل الأطفال يفعلون ما هو ممنوع على الكبار.

والأهل أنفسهم يكبحون طبقاً لذلك سيطرتهم التي ما تزال طاغية إلى حد كبير على أطفالهم. لكن مثل علاقة السيطرة المعدلة هذه تتطلب في الواقع، كما نرى، على سبيل المقارنة، قدراً كبيراً من ضبط النفس من قبل الأهل كقدوة ووسيلة تربوية تلقي - بشكل صدمة ارتدادية - على عاتق الأطفال أنفسهم قدراً كبيراً من القسر الذاتي.

- 13 -

لكن في الوقت نفسه توجد في مجتمعاتنا مجموعة من الشروط التي تقف في وجه التوصل إلى مثل هذه العلاقة المتمدنة بين الأهل والأولاد، منها بالدرجة الأولى التفرّد والاستقلالية المتنامية عند جميع الأشخاص المشاركين في بناء الأسرة. وليس الرجال فقط، بل النساء أيضاً مشغولات وبقدر متزايد من خلال العمل المهني خارج المنزل. وأكثر من أي وقت مضى ينزع جميع أفراد الأسرة إلى ممارسة الحياة الفردية بشكل مستقل عن بقية أفرادها. كما يحاول الناشئة من الأطفال، ضمن الممكن، أن يشق كل منهم طريقه بنفسه، وعلى الأقل في المدن الكبرى يجدون فرصة لذلك بشكل سهل نسبياً.

حتى أن المرء ربما يميل إلى بعض التأثير على الأطفال الذين لا يستقلون بحياتهم في سن مبكرة. وكلما احتاج الأهل الذين تقدم بهم العمر إلى الميل العاطفي للأطفال وربما إلى المساعدة من قبلهم، كلما زاد انشغال الأبناء بأمورهم الخاصة.

إن العملية الاجتماعية غير المخطط، ولها التي شهدت خلالها العلاقات الأسرية للناس، من بين أمور أخرى، تحولاً جذرياً، تطرح عدداً من المشاكل

التي لم تجد حلاً لها. لكن قلما يدركها المرء باعتبارها مشاكلنا، مشاكل مشتركة لمجموعة من الأجيال في مسار التطور الاجتماعي الواسع.

إن الواقع الاجتماعي لهذه المشاكل كأعراض لمرحلة معينة من التطور، وبالتالي فرصة التغلب الأفضل عليها، يتم إخفاؤها وحجبها عن إدراك الناس إلى حد كبير من خلال مجموعة من الكليشات التقليدية التي تقدم للناس صورة مثالية غير واقعية للأسرة، ما تزال وإلى حد كبير تسيطر على تفكير الناس.

بينما تُظهر الملاحظة السليمة كأبرز صفة مميزة للعلاقات الأسرية الإنسانية، بعكس مثيلتها من العلاقات لدى الكثير من الكائنات الحية الأخرى، وبخاصة إمكانية تحولها غير العادية، تدعو هذه الكليشات التقليدية إلى تصور الأسرة الإنسانية كأنها تجسيد دائم، لا يتحول، للناس. إن الطابع الذي يُظهر هذه الكليشات بالمظهر المثالي يسهم علاوة على ذلك في أن أفراد كل مجموعة أسرية بعيدون جداً عن الإقرار بأن صعوباتهم - بعضها على الأقل- كصعوبات عادية للعلاقات الأسرية في أيامنا هذه. وعلاوة على ذلك لديهم ميل لاعتبار أن هذه المصاعب لا تحدث إلا عندهم.

إن معظم بقية العلاقات الأسرية الأخرى تتطابق -كما يبدو - مع الكليشة "المثالية". وتسهم، ليس فقط التقاليد الكنسية، بل أيضاً مجموعة كبيرة من التقاليد الدنيوية، وبخاصة منها التصور الذي أوجده علماء الاجتماع والاتنولوجيا عن الأسرة النووية التي لا تتغير، في استمرار بقاء الصورة المتخيلة عن الأسرة في أكثرية المجتمع. وهنا يمكن أن نكتفي بمثال نوضح فيه تشكّل هذه الكليشة. ففي قرار اتخذته المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية حول إدخال طفل إلى مستشفى الأمراض العصبية. اعتمدت المحكمة من بين ما اعتمدت على أنه في هذه الحالة "يجب تطبيق العادة التقليدية بأن الأهل يتصرفون وفق المصلحة الأفضل لأطفالهم".(11)

لقد تحدث أحد القضاة، رئيس المحكمة العليا - وارن بورغر- حول ذلك في تعليل سبب اتخاذ هذا القرار بالأكثرية عن "مفهوم الأسرة للقانون" الذي - كما كتب - يُقرّ بأن الرابطة الطبيعية العاطفية هي التي تجعل الأهل يتصرفون وفق المصلحة الأفضل لأطفالهم. هنا يتم اتخاذ قرارات قانونية بناء على شيء افتراضي واضح. أصلاً لا يمكن أن نفهم لماذا يحتاج القضاة إلى مثل هذه الخيالات ذات المنحى المثالي، في عصر أصبح فيه من الممكن -على أقل تقدير- الاستعانة بأبحاث علم الاجتماع عند اتخاذ القرارات.

- 14 -

إن الإصرار الذي ينضوي على مفارقة تاريخية على تصور ينحو نحو المثالية في العلاقة بين الأهل والأطفال، كما في العلاقات الأسرية بشكل عام، هو واحدة من أكبر العقبات التي تقف في طريق التغلب المنطقي على مشاكل أسرية معاصرة. وأود أخيراً أن أبدي على الأقل ملاحظة قصيرة حول: لماذا الأمر هكذا؟ فحيث نجد، وحسب التركيب الكلي لمجتمع ما، أن أوزان القوى بين الأفراد الذين يشكلون أسرة، موزعة توزيعاً مختلفاً جداً، تكون العلاقة بين الأهل والأبناء، وكذلك بين الرجال والنساء تقليدية إلى حد بعيد. وبعبارة أخرى لها شكل متفق عليه ومسلّم به نسبياً. لكن بالتأكيد يدع هذا الشكل مجالاً للاختلافات الفردية، لكن نموذج المركز الأعلى والآخر الأدنى، أي الآمر والمنصاع، أمر لا بد منه. ومجال الاختلاف يكون كبيراً فقط لأصحاب المركز الأعلى، أي في مركز الأمر، وصغيراً نسبياً للخاضعين والمنصاعين.

عندما تتراجع السلطة في الأسرة، بما فيها السلطة بين الأهل والأبناء - وهذه إحدى سمات التطور في أيامنا هذه- يتغير الوضع. فالأشخاص الذين يشكلون معاً أسرة يصبح تعلقهم بالشكليات السائدة أقل من السابق. ويحتاجون أكثر من السابق بكثير إلى صياغة مصالحة مؤقتة مع بعضهم البعض من خلال جهودهم الشخصية، أي برغبة أكبر من السابق.

من خلال حقيقة أننا نضع العلاقات الأسرية وكأنها منحة من الطبيعة وتؤدي وظيفتها عادة بنفسها، فإننا بذلك نكون قد أغفلنا أنه -وتحت الظروف الحالية للعلاقات الأسرية غير الاستبدادية أكثر من أي وقت مضى - نجاح العلاقة- والتي تؤدي دورها بشكل أو بآخر بشكل مرضٍ- يمكن أن تكون واجباً يمكن للناس المرتبط بعضهم ببعض أن يقوموا بها أم لا.

يمكن للمرء أن يفكر أن فرص النجاح تكون أكبر عندما يستوعبون هذه المهمة على هذا الشكل ويعملون معاً من أجلها.

وعلاوة على ذلك فإن كل علاقة أسرية عبارة عن عملية **prozess**. والعلاقات في تغير مستمر. والمهمة تفرض نفسها دائماً من جديد، ولا تتوقف ضرورة العمل الواعي في مجال العلاقات بين الناس أبداً.

الهوامش

(1) . Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt am Main 1976 (Bd. 3,1997).

(2) . Standphoto (Anm. d. Bearb) .

(3) . لويد دو موز (الناشر) - اسمعوا بكاء الأطفال- فرانكفورت أم ماين 1977 ص ـ 46.

(4) . Gert Kalow, erdgaleere, MÜnchen 1969, S. 38 .

(5) . Philippe Ariès, Geschichte der Kindheit, München/Wien 1975, S. 561 f.

(6) . De Mause, a. a. O., S. 18.

(7) . بيتر راينهارت غلايشمان: "Die Verhäuslichung der körperlichen Verrichtungen" في مواضيع حول نظرية الحضارة عند نوربرت الياس – صادر في فرانكفورت ص ـ 254- 278.

(8) . بالإضافة إلى ذلك يجب الإعتراف بأنه في العديد من المجتمعات يمكن من هذا المنظور ملاحظة حواجز خاصة بين الرجال والنساء كما الفروق الملحوظة بين قانون الحياء والإحراج عند الجنسين، مرتبطة بشكل وثيق بالتوزيع غير العادل للسلطة بينهما.

(9) . إن الحساسية المتنامية والخجل والإحراج من الروائح، وبخاصة الروائح الصادرة عن الجسد مع مضي عملية التمدن، ربما تحتاج إلى دراسة أكثر دقة. ففي أيامنا هذه ربما تراجعت الحساسية من رؤية إنسان عارٍ. لكن

الحساسية من روائح جسد إنسان آخر قد ازدادت، حتى الحديث عنها كما فهمنا آنفاً يثير الشعور بالإحراج. وبناء عليه تزدهر المنتجات الصناعية في التغطية على روائح الجسد أو التخفيف منها. ومن جانب آخر يلعب انزعاج الكبار الواضح من الأطفال الذين لا يحسنون تنظيم طرح مفرزاتهم بالشكل المطلوب زمانياً ومكانياً وبالأسلوب المطلوب أيضاً، على غرار الكبار، دوراً كبيراً في العلاقة بين الأهل والأطفال.

(10). Cas Wouters, "Informalisierund und der Prozeß der Zivilisation", in: Peter Gleichmann/John Goudsblom/Hermann Korte (Hg.), Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Frankfurt am Main 1979, S. 279-298.

(11). إن الافتراض التقليدي بأن الأهل يتصرفون وفق المصلحة الأفضل لطفلهم يجب أن يطبق "The United States Law week". طبعة إضافية رقم 1 وفق المحكمة العليا المجلد 47 رقم 49، 19-6-1979، كتب رئيس المحكمة "وارن بورغر" تاريخياً اعترف (ربما المقصود هنا القرار) بأن الروابط العاطفية تقود الوالدين للتصرف وفق أفضل المصالح لأطفالهم [ومن وجهة نظر قانونية اعترفت مجموعة القوانين بأن الروابط الطبيعية للمودة تقود الأهل للتصرف وفق المصلحة الأفضل لأطفالهم]. هنا إذن إقرار بالأسطورة واسعة الإنتشار بأن مثل هذا الأسلوب من السلوك عند الأهل يبدو وكأنه غريزة طبيعية. السؤال هو فيما إذا كان من ضروري للقضاة الكبار الاعتماد على التقاليد التي تخالف المستوى الحالي للإدراك العلمي.

المحتويات

إن نشوء العلوم التي تضع أمامها بوضوح هدف دراسة المجتمعات هو نفسه وجهٌ من أوجه التطور النوعي للمجتمعات الوطنية في الدُوَل المختلفة في هذه المرحلة التي تتميّز، من ضمن ما تتميز به، بالتحول المتنامي لعلمنة الملاحظات الطبيعية، على شكل مصادر الطاقة التي أوجدها الإنسان وزيادة متناسبة للتمايز الوظيفي. ولكن المرء لا يدرك العلاقة بين هذا التحول الناشئ حديثاً لعلمنة التفكير حول المجتمعات والتحول البنيوي للمجتمعات الوطنية التي تجري فيها هذه التحولات، إلا بعد أن يدرك التوازي بين القواسم المشتركة في التوجه العام للتطور الشامل.

وقد يغيب هذا التوازي في التطور عن الانتباه بسهولة فيما إذا توجه المرء باهتمامه إلى واحدة فقط من النواحي التي يشملها التطور، كأن يلتفت إلى الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية وحسب، وهذه إحدى الصعوبات التي يقابلها المرء. وإذا كان الكلام هنا عن النهضة الصناعية أو العلمنة أو البيروقراطية أو الدمقرطة أو التأميم أو التمدّن أو أية مفاهيم أخرى يستخدمها المرء للإشارة إلى التوازي في التحولات البنيوية، فلا بد من أن يبرز المرء وجهاً معيناً ويميزه عن الأوجه الأخرى. وليست أدواتنا في التعبير عن المفاهيم في الوقت الحاضر على درجة متقدمة من التطور نتمكن عبرها من التعبير عن التحول الشامل في المجتمـ... هنا، وبالتالي لا يمكن إدراك العلاقات بين الأطياف الخـ...





دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا - اللاذقية - ص. ب 1018 هاتف 422339

